

***T'hennai/Fica* (Documentário): Estratégias matrimoniais
na sociedade moura *beidan* da Mauritânia
(Versão corrigida e melhorada após defesa pública)**

Zahra do Egito Horma

**Trabalho de Projeto
Mestrado em Antropologia_ Culturas Visuais**

Trabalho de Projeto apresentado para cumprimento dos requisitos necessários
à obtenção do grau de Mestre em Antropologia – Culturas Visuais realizado
sob a orientação científica de Catarina Alves Costa

***T'hennai /Fica* (Documentário): Estratégias matrimoniais na sociedade moura *beidan* da Mauritânia**

Zahra Horma

RESUMO: *T'hennai/Fica* (Documentário) reflete a relação familiar entre a realizadora e a sua avó, num ambiente quotidiano íntimo, através de histórias acerca das estratégias matrimoniais na sociedade moura *beidan* da Mauritânia, desde os tempos de nomadismo até hoje. A autorreflexividade aqui presente na expectativa da avó em relação ao futuro da neta é articulada com a parte de escrita teórica de contextualização do tema, através do contributo de vários autores.

ABSTRACT: *T'hennai/Stay* (documentary film) reflects the relationship between the director and her grandmother, in a daily intimate environment, through stories of wedding strategies in Mauritania's *beidan* moorish society, from the times of nomadic life until today. The self-reflexivity present in the grandmother's expectation regarding her granddaughter's future is articulated with a theoretical text that contextualizes the theme through contributions of several authors.

PALAVRAS-PASSE: Mauritânia, sociedade *beidan*, mulher *beidan*, estratégias matrimoniais, ritual, documentário, autoreflexividade

KEYWORDS: Mauritania, *beidan* society, *beidan* woman, wedding strategies, ritual, documentary, self-reflexivity

Agradecimentos

Ao meu pai por estar sempre presente com muita sensibilidade e paciência, na tradução não apenas da língua como também da cultura. Pelo grande esforço que fez para que me sentisse sempre em casa. O meu companheiro de viagem e de vida, sem ele nada disto teria sido possível;

À minha mãe, sempre, um apoio incondicional, uma força sempre presente;

À minha avó Feichi, pela disponibilidade e carinho genuínos em me mostrar a minha origem. Uma cumplicidade que cresceu enormemente;

A toda a minha (enorme) família *Horma* na Mauritânia, por todo o carinho e generosidade e por me terem alimentado ao longo dos meses;

À tia Samba, tio Ikhalina e primas Kadhjetou, Fatiss e Gallah, por me terem deixado filmar todo o casamento da Gallah e por tão bem me terem recebido, sempre;

Ao tio Hametal, mulher e filha, por estarem sempre disponíveis em levar-me para todo o lado e pelos maravilhosos *tiebou diene* em sua casa, feitos pela Awa;

Ao tio Mohamed Yaya e família, pelas conversas à volta de maravilhosas refeições e os fins de dia na *Gahzra*, no conforto do silêncio;

À prima Oumvadli por me querer mostrar tudo, sem nada escapar;

À Aziza, Hannah e Neia, pela partilha e cumplicidade femininas, pelas idas ao *hamam*;

Ao Themine e família, por me terem acolhido na primeira estadia, e ao Touhami, na segunda;

Ao Hadrami, pelas maravilhosas estadias no oásis em Atar em noites de lua cheia;

Ao Mohamed Ali Bilal, pela companhia e disponibilidade sempre que precisei;

À minha orientadora, Prof. Catarina Alves Costa, pela constante disponibilidade, conselhos e correções;

Ao Pedro Pacheco, pela valiosa ajuda e paciência na edição do filme;

Aos colegas, pelas conversas e partilha; Aos amigos, pela força e apoio, sempre;

Índice

Introdução	1
1. Mauritânia: populações e universo antropológico	5
2. A sociedade moura <i>beidan</i>	7
2.1. A mulher <i>beidan</i> : um retrato aproximado	14
3. Estratégias matrimoniais «chez les <i>beidan</i>»	24
3.1. O ritual do casamento : do embelezamento ao « rapto» da noiva	33
3.2. O divórcio (<i>talaq</i>)	37
4. Metodologia e Processos	40
4.1. A chegada ao terreno: conhecer a família; a língua enquanto limite de comunicação	40
4.2. A importância da utilização do véu: <i>o estar perto</i>	43
4.3. Os primeiros contactos: <i>Maison des Cinéastes</i> , investigadores mauritanos e a Emina	44
4.4. Dificuldades em filmar no exterior: a televisão mauritana	47
4.5. Observação e participação das rotinas e interações	49
4.5.1. A importância da estadia sem câmara	49
4.5.2. A escolha da avó Feichi e a sua relação com a câmara	50
4.5.3. As refeições e os ' <i>atai</i>	53
4.5.4. As aulas de ginástica com as mulheres	55

4.5.5. Amizades com mulheres mauritanas: das idas ao cabeleireiro e ao <i>hamam</i> , às voltas de carro e confidências no quarto à noite	56
4.5.6. Os casamentos	60
5. Construção da narrativa: dar forma ao filme	64
5.1. Visionamento das <i>rushes</i> : da (in)experiência da primeira estadia à necessidade de um novo método	64
5.2. A narrativa: o filme em quatro partes	66
6. Considerações Finais	69
7. Referências Bibliográficas	71
8. Anexos	79



fonte: africa-turismo.com

Introdução

A razão de ter escolhido fazer o trabalho final de projeto para o Mestrado de Antropologia, na vertente de Culturas Visuais, na Mauritânia, surge, primeiro que tudo, enquanto vontade pessoal e emocional de conhecer aquilo que são as minhas origens. A minha família paterna é mauritana e vive, atualmente, em Nouakchott, apesar de ser originalmente de Atar, na zona de Adrar, no norte da Mauritânia.

Desde que me lembro de existir, estive sempre presente a vontade em conhecer este (meu) lado, de uma família e de um país culturalmente diferentes. Um lado que o meu pai nunca ignorou mas, também, o qual não houve oportunidade de conhecer, por vicissitudes da sua vida, até à minha primeira ida, em 2016. Com o passar dos anos, tornou-se cada vez mais importante, para mim, conhecer melhor o meu pai, através das suas origens. Mauritano que veio para Portugal nos anos 70¹, para estudar, e casou com uma portuguesa, a minha mãe. Foi o único, dos mauritanos que o acompanharam naquela altura, que ficou, casou e teve filhos em Portugal. Antes de eu nascer, os meus pais e o meu irmão- na altura com 2 anos- viveram na Mauritânia durante seis meses. Deixaram a Mauritânia para viver na Suécia, onde o meu pai recebera uma bolsa de mestrado e, coincidentemente, onde eu acabara por nascer, em 1990. Fiquei apenas até completar um ano de idade e regressámos para Portugal, onde eu e o meu irmão acabámos por crescer.

Neste contexto, o (pouco) contacto que tive com a Mauritânia ao longo dos anos foi através de fotografias, histórias e amigos do meu pai que nos vinham visitando e proporcionando momentos tradicionalmente mauritanos, como por exemplo, comer *couscous* com as mãos aos fins-de-semana em torno de um prato grande, partilhado por todos. Recordo-me da nossa primeira casa, na Amadora, ter uma decoração mauritana, com tapetes, almofadas e artesanato tradicionais da Mauritânia e, ainda, colchões no chão, no lugar de sofás.

Por conseguinte, recordo-me, ainda, da visita aos campos de refugiados do Sahara Ocidental, na Argélia, em 2010. Foi o primeiro contacto direto com as minhas origens e lembro-me não ter sido fácil. Encontrei um amigo do meu pai que me

¹ Depois do 25 de Abril, em 1976, houve um acordo entre o Ministério das Pescas de Portugal e o Estado Mauritano, o qual atribuiu bolsas de estudo superior em Portugal a estudantes mauritanos em troca da livre circulação de navios de pesca portugueses na costa mauritana. Neste acordo foram atribuídas 18 bolsas de estudo a estudantes da Mauritânia, das quais o meu pai foi um dos selecionados.

confrontou com a necessidade e importância de eu conhecer a Mauritânia e a minha família. Na altura, uma certa arrogância no seu discurso- pelo facto de eu nunca ter ido lá e não falar *hassanyia*- fez-me sentir um certo desconforto mas, talvez numa primeira instância, tenha sido aquela conversa que me despertou a urgência de conhecer o país do meu pai.

Neste sentido, a ideia de fazer um documentário sobre as estratégias matrimoniais surge, primeiramente, de uma conversa entre amigos, que fizeram o filme *Bab Septa* na Mauritânia em 2008, que me falaram de uns filmes de arquivo de casamentos da época prévia à independência (1960), que constituíam o único testemunho de imagem dessa altura. Pareceu-me, então, interessante recorrer à imagem como meio de investigação para este tema em específico. Tornou-se evidente conciliar a vantagem de ser mauritana para perceber a representação do casamento na sociedade moura, numa perspetiva antropológicamente íntima e emocional. Seria a oportunidade ideal para unir duas vontades: a de conhecer a minha família e a de perceber o contexto cultural daquele país, nomeadamente, as dinâmicas matrimoniais que incorporam a sociedade moura *beidan*.

Visual anthropology is broad both in the substantive topics which it investigates and through the fact that it lies at the interface between anthropology and its audiences; it is as much concerned with the presentation and consumption of anthropological knowledge as with the production of that knowledge (BANKS 1996:1).

É segundo este imperativo de Banks e Morphy acerca da possibilidade de representar a cultura de uma determinada comunidade ou grupo social, que pode ser lida através de um agregado de símbolos presente no quotidiano (como os gestos e os rituais), que se torna pertinente referir a utilização da imagem enquanto ferramenta para esta etnografia. Tal como nos explicam Banks e Morphy (1997), a imagem tem sido apropriada pela antropologia tanto enquanto ferramenta de pesquisa como objeto de estudo. Relativamente à primeira, esta tenta aperfeiçoar a observação científica de modo a fornecer dados analíticos mais amplos; a segunda, enquanto objeto de estudo, é mais conceptual e empírica e está relacionada como a maneira como nós percebemos visualmente a realidade, a forma como lemos as imagens.

É com inspiração nalguns cineastas dos anos 50, como é o caso de Jean Rouch, que recorri ao filme etnográfico para “ver para olhar”. A imagem deixa de ser ilustrativa do texto e passa a revelar uma determinada realidade cuja descoberta passa pelo espectador. Provar a existência das coisas torna possível a repetição da observação através do registo de filme e, ainda, permite a contextualização da cultura material e do objeto.

É geralmente admitida a eficácia da utilização de registos cinematográficos e videográficos no estudo dos comportamentos, que se desenvolvem num determinado espaço e no tempo: as atividades humanas exteriores visíveis e observáveis- atividades corporais, rituais e técnicas ou materiais (Mauss 1947, *cit.in* Ribeiro 2004:107).

A realização de um filme etnográfico pressupõe uma longa inserção no terreno estudado- a importância do “estar ali”- a valorização daquilo que as pessoas dizem, bem como a preocupação descritiva baseada na observação e escuta aprofundadas. É neste sentido que a presente pesquisa etnográfica concebeu dois períodos: um primeiro em 2016, no qual fiz dois meses de trabalho de campo e, um último, em 2018, no qual estive três meses em trabalho de campo. A razão de ter realizado dois períodos de trabalho de campo explica-se, principalmente, pelo facto de não ter ficado satisfeita com o resultado das imagens resultantes da minha primeira estadia em Nouakchott. A oportunidade privilegiada de voltar com o meu pai, em Fevereiro de 2018, e reencontrar a minha família, desta vez com outra “bagagem”, constituiu a solução ideal para melhor desenvolver o trabalho etnográfico, começado em 2016, e aprofundar a minha relação com a família. Creio ser aqui pertinente sublinhar que, em ambos os períodos de trabalho de campo, o trabalho solitário revelou-se, por vezes, um fator limitativo para a etnografia, nomeadamente no que diz respeito às filmagens. No entanto, o fato de ser moura e antropóloga revelou-se enquanto forte potencialidade para um conhecimento mais próximo e íntimo daquela realidade.

A antropologia visual é pois e também uma antropologia de palavras e de passagem à escrita. A utilização do cinema na pesquisa não constitui o fim do inquérito oral- pelo contrário, serve-lhe de passagem. As

informações acerca dos saberes laterais recolhidas pela imagem durante as entrevistas, diálogos e debates a partir do seu visionamento repetido surgem como matéria-prima para uma escrita apoiada na observação do material filmado. O texto já não tem a função de fixar os factos que a imagem captou e retém, mas a de permitir ao investigador proceder a uma análise mais fina e subtil e a dos explicitar de uma forma mais ou menos integrada nas relações que lhe estão subjacentes e no quadro teórico da reflexão (RIBEIRO 2004:168).

Neste contexto, o documentário não deve ser visto enquanto complemento da pesquisa etnográfica mas, sim, enquanto a etnografia deste projeto, com uma vertente autorreflexiva. A articulação entre a escrita teórico-científica e o filme é imprescindível na medida em que ambas completam a minha investigação, a primeira numa pesquisa bibliográfica sobre o tema e, a segunda, numa pesquisa emocional e autorreflexiva das minhas origens. O objeto-filme resulta do encontro com três gerações na minha família: a minha avó Feichi, o meu pai Mohamed e, eu, Zahra. Podemos, então, compreender aqui duas vertentes: uma primeira que consiste no material etnográfico e teórico ligado às estratégias matrimoniais, às mulheres, a questões de beleza e feminilidade e, uma outra, mais subjetiva, que coloca o próprio sujeito, *eu* antropóloga e *beidan*, no centro de um tipo de relação social e particular, ou seja, uma etnografia autorreflexiva, que discute os mesmos temas mas a partir da visão que incorpora a subjetividade e, por isso, a antropologia visual e o uso da câmara se tornaram tão importantes para esta vertente.

Neste sentido, no primeiro capítulo é feita uma contextualização da Mauritânia, as suas populações e universo antropológico; o segundo capítulo faz um enquadramento da sociedade moura e da mulher *beidan*; o terceiro capítulo aprofunda as dinâmicas matrimoniais, desde o ritual do casamento ao divórcio; o quarto capítulo refere-se à metodologia e processos; o quinto explica a construção da narrativa e o último capítulo faz as considerações finais.

1. Mauritânia: populações e universo antropológico

Com localização na costa ocidental do Norte de África, a Mauritânia é um país com uma forte complexidade social e cultural. Tanto em obras bibliográficas como através de conversas que fui tendo com mauritanos, não é evidente a origem étnica dos habitantes da Mauritânia. A presente dissertação, que trata a questão das estratégias matrimoniais e familiares, pretende fazer uma ligação entre os materiais etnográficos recolhidos a partir do trabalho de campo e de conversas, ou seja, reflexões dos próprios mauritanos (as) -mais especificamente familiares e amigos mauritanos- com uma reflexão teórica que faz a síntese de algumas reflexões presentes em autores que trabalharam o mesmo tema. Pretende-se neste capítulo fazer uma breve contextualização da composição social na Mauritânia a fim de melhor compreender as estratégias matrimoniais na sociedade moura e a sua representação na Mauritânia no seu todo.

Veremos aqui que, enquanto país árabe-muçulmano, a Mauritânia vê os seus fundamentos estruturais no *nasab* (genealogia), que coloca a ascendência comum no topo da organização social. A função mais evidente do *nasab* é a representação das posições de estatuto social e político dos indivíduos e dos grupos em função da linhagem de ascendência masculina, onde a linha central representa os mais nobres. A lógica da filiação une-se ao casamento árabe como orientação de alianças que encontrem equivalências conjugais, segundo o estatuto social e político (BONTE 2016). Genealogia, hierarquia, condição económica e cor da pele são, como veremos adiante, os postulados principais que estão na base da organização social da Mauritânia.

Culturalmente, podemos olhar a Mauritânia como um encontro entre os árabes e bérberes nómadas e os negro-africanos. Por um lado, existe a coexistência étnica entre o mundo árabe- proveniente da Península Arábica, do Egipto e da Tunísia- e os berberes nómadas- com origem do Sul do Sahara. Por outro lado, o mundo negro, representado pela vizinhança negro-africana.

Veremos que estas diferenças culturais estão enraizadas na organização da vida social e política da Mauritânia, que é marcada pela dominação política dos mouros, mais especificamente dos *beidan*. Existe alguma controvérsia relativamente à expressão *beidan*, no sentido em que ao mesmo tempo que o seu significado remete para “mouros brancos”, também circunscreve “os mouros”- aqueles que falam a língua materna

hassanyia, o dialecto local. E na história da sociedade dita “moura”, fala-se de *beidan* relativamente aos “mouros brancos” e *haratin* em relação aos “mouros negros”, os antigos escravos. Na história mauritana, nos testemunhos de alguns mauritanos com quem falei e nalgumas obras científicas tem-se falado culturalmente em mouros e *beidan* para referir também os *haratin* (os escravos libertos ou “mouros negros”). Durante a minha última estadia em Nouakchott, percebeu-se um crescente movimento de auto-proclamação *haratin*². Em várias conversas fui percebendo que este movimento político dos ex-escravos pretende uma libertação do rótulo “mouros” ou “*beidan*”, que dizem perpetuar a sua identidade aos seus antepassados escravizados. Ora, uma vez terminada a escravização, os *haratin* reivindicam-se enquanto etnia com uma identidade separada dos *mouros beidan*- os mouros brancos- apesar de partilharem o *hassanyia* enquanto língua comum. Já as comunidades negro-africanas partilham diferentes dialectos entre si, sendo os mais falados o Soninké, o Halpulaar e o Wolof- conhecidos como *kwar*, no dialecto *hassanyia*.

Nesta dissertação, referir-nos-emos a *beidan* para os mouros brancos e *haratin* para os escravos libertos, ambos falantes do dialecto local *hassanyia*. Para além da língua em comum, existe uma forte proximidade cultural, nos costumes e nas práticas, no vestuário e na religião, porém com algumas diferenças na sua organização interna. Contudo, a nível demográfico, os *haratin* representam mais de metade da sociedade moura actual.

Por questões de pertença familiar e proximidade étnica, esta dissertação centrar-se-à na comunidade *beidan*, nomeadamente, a sua organização social e matrimonial. Sendo o matrimónio mouro uma questão com as suas complexidades e códigos culturais, devo aqui assumir o privilégio de ter origem mauritana e ter toda a minha família paterna em Nouakchott. Possibilitou-me não apenas o apoio e carinho emocional necessários à relativização de determinados processos de sociabilidade como de uma certa intimidade que tornou possível partilhas mais ousadas.

² O movimento político de libertação dos escravos data dos anos 80.

2. A sociedade moura *beidan*

A sociedade *beidan* vê, então, a sua origem na sociedade árabe, das tribos árabes oriundas, através de vagas sucessivas, da Península Arábica, do Egito e da Tunísia, e bérbere (*Sanhaja*) do sul do Sahara, liderantes do movimento Almoravide. É, aqui, pertinente referir que os primeiros habitantes da Mauritânia foram as comunidades negro-africanas (Halpular, Soninké e Wolof). É evidente também a mestiçagem entre os negro-africanos e os arabo-berberes, o que justifica a cor mestiça dos *beidan*.³

Esta relação entre a sociedade moura é marcada pelo modo de produção nómada que durou até meados da década de 70, aquando de uma forte seca que assolou o país e tornou a vida no deserto mais difícil (CHEIKH 2017). Nesta época, as relações sociais eram induzidas pelo modo de vida e de produção pastorícia, na qual o camelo⁴ assumia o papel principal de sobrevivência, subsistência e transporte: o leite para beber; a carne para comer; a pele usada para cobertores (“*varou*”) para proteger do frio; o pêlo para construir as tendas (“*rayma*”- habitação típica do deserto); reserva de água, em caso de desidratação e o próprio animal como meio de transporte.

Admirablement adapté aux conditions souvent extrêmes du climat de cette région, le dromadaire a joué en effet un rôle central dans l'évolution des modes de vie, de la hiérarchie sociale, autant que dans l'histoire politico-militaire de l'espace mauritanien (CHEIKH 2007 : 31).

A amplitude da deslocação e o itinerário tinham como principais fatores a natureza dos animais criados (os camelos), a repartição anual dos pastos e da água e o espaço de permanência e segurança proporcionado por determinadas alianças tribais.

³ Abril de 2018, entrevista com Mohamed Yaya. Grau de parentesco: tio (Anexo B).

⁴ Na mauritânia, o tipo de camelo existente é o dromedário.

Le mode de vie nomade dominant dans la société maure de l'époque précoloniale s'articulait en effet autour d'une mobilité spatiale largement induite par la dispersion et la fugacité des pâturages (CHEIKH 2017 : 29).

A partir dos anos 70, depois de quinze anos de seca e da penetração das relações de mercado no seio das suas estruturas sociais e económicas, os *beidan* deixaram de se ocupar do pastoralismo nómada e começaram a sedentarizar-se progressivamente nas cidades, que deu origem ao aparecimento das grandes cidades de Nouakchott, a capital, e Nouadibhou, a cidade económica com forte indústria pesqueira.

Originalmente, na sociedade moura pré-colonial havia um poder binómano exercido por dois grupos de estatuto dominantes: os *guerriers* (“*hassani*”) - que detinham o poder das armas- e os *marabouts* (“*zawi*”) - que representavam o poder religioso e intelectual. Os outros grupos/ castas que compõem a sociedade são: os *tributários* (“*aznagi*”) – que pagavam um imposto de modo a pertencer a determinada tribo; os *artesãos* (“*m'allam*”) - que trabalhavam o couro e os metais; os *escravos* (“*abd*”) – que, apesar de representarem uma minoria, hoje em dia ainda existem vestígios nalgumas regiões no interior do país; os *escravos libertos* (“*hartani*”) que foram tomando consciência de classe e reivindicando direitos cívicos e, por fim, e muito importante na sociedade moura, os *gritos* (“*iggiw*”) - os músicos (CHEICK 2017).

Descendentes das tribos árabes Banu Hassan que percorreram o Magreb e depois a Mauritânia no séc. XI, onde se instalaram no séc. XV e consolidaram o seu poder no séc. XVIII, os *guerriers* (“*hassani*”) estavam submetidos a um código de virilidade guerreira, onde tinham que demonstrar coragem e orgulho em combater. Eram aqueles que detinham as armas e o domínio das artes da guerra e, igualmente, detinham o poder político no quadro político dos Emiratos. As características conhecidas dos *guerriers* são a coragem, a generosidade e o sentido de honra. Ao contrário das mulheres *marabouts*, as mulheres *hassani* (*hassaniyatt*) têm a reputação de serem pouco discretas, pouco reservadas e até mesmo irreverentes (LESOURD 2014, CHEIKH 2017).

Por sua vez, os *marabouts* (“*zawi*”) representavam o respeito pelos valores religiosos segundo o Islão, eram eles que ensinavam e administravam as diferentes práticas religiosas; o saber e quem detinha a posse monetária. Os *marabouts* consideram-

se eruditos, pacifistas, religiosos e de grande valor moral e espiritual. Contrariamente às mulheres *guerriers*, como anteriormente referido, as mulheres *zawiyyat* são conhecidas por serem muito discretas, púdicas e cultas. Apesar da sua inatividade, são elas que ensinam o Corão às crianças (LESOURD 2014, CHEIKH 2017).

Neste sentido, a posição social destes dois grupos de estatuto é medida em relação à sua função e representam os dois grupos de estatuto dominantes na sociedade moura.

Por conseguinte, os *tributários* (“*aznagi*”) são considerados como clientes, isto é, pagam um imposto para pertencerem e serem protegidos por determinada tribo de um dos dois grupos dominantes *guerriers* ou *marabouts*. As mulheres são mais ativas, comparativamente às mulheres *guerriers* e *marabouts*, nomeadamente na área da agricultura e da criação de gado e, ainda, da pesca, no caso dos *Imagruen* (pescadores da costa Atlântica da Mauritânia, situados nas aldeias do Parque Nacional do Banco de Arguin). A grande maioria habita na “brousse” (*bâdiyya*)⁵, onde se ocupam dos rebanhos e de algumas camelas leiteiras ou da secagem do peixe e da fabricação do óleo de peixe.

Os artesãos (“*m'allam*”) trabalham a madeira e o metal e são quem possui os utensílios necessários desde a construção das tendas às armas. As mulheres artesãs são responsáveis pelo trabalho do couro, para as almofadas e os sacos, e também por algumas atividades ligadas à beleza, sendo elas que colocam a hena nas mãos e nos pés das mulheres mouras⁶ e que tratam do seu cabelo. Estes trabalhos são pagos pela família nobre à qual estão ligadas, sejam *guerriers* ou *marabouts* (LESOURD 2014).

Os escravos (“*abd*”) e os escravos libertos (“*hartani*”) representam os grupos servis aos outros grupos. Apesar do escravagismo ter sido proibido ainda na altura da colonização francesa, ainda existem, apesar de raros, caso de utilização de mão-de-obra escrava nalgumas aldeias do interior da Mauritânia. Porém, a história olha para estes dois grupos como aqueles que servem os outros, desempenhando, fundamentalmente, o trabalho agrícola e o serviço doméstico e tudo o que incluiu, nomeadamente, a preparação da comida, a limpeza da tenda, no caso do deserto, ou da casa, nas cidades, e o aprovisionamento da água.

Por fim, os *gritos* (“*iggiw*”) representam o grupo dos músicos, aqueles que cantam, tocam e dançam. Conhecidos por recitarem os feitos heroicos das tribos

⁵ O deserto, fora da cidade.

⁶ Hábito comum nas mulheres mouras, nomeadamente quando vão a cerimónias, como o casamento.

guerriers, os porta-vozes da honra da tribo que cantam a sua hegemonia de estatuto. Com fama de serem cobardes, vorazes e de não respeitarem as normas cívicas, os *gritos* oferecem o seu saber e dom musicais em troca de certas compensações, normalmente monetárias, as quais o *guerrier* não pode rejeitar em nome da honra à generosidade, característica inerente a este grupo (LESOURD 2014).

Les forgerons, les gritos, les marabouts, les guerriers, les esclaves s'investissent chacun dans différentes sphères sociale qui sont indispensables à la cohésion et à la reproduction de la société, tant au niveau de leur rôle (religion, guerre, agriculture, travail du fer, louanges) que de leur image stéréotypée (courage, honneur, couardise, pudeur, médisance, pacifisme) (LESOURD 2006 : 50).

Neste sentido, apenas os *guerriers* e os *marabouts*, e consequentemente os *tributários*, têm na sua estrutura interna um conjunto de tribos (“*qabîla*”) que se constroem segundo alguns critérios que determinam o estatuto social, tais como, a geografia, a história, a origem, a família e a posse monetária. Os restantes grupos, apesar de não terem na sua base a formação de tribos, podem-se associar a uma determinada tribo através de alianças pessoais ou de clientelismo sob determinadas condições, permitindo assim a inserção segmentária, como é o caso dos *tributaires*, como anteriormente referido, e dos *haratin* (BEAUVAIS 1998). Deste modo, em cada tribo há uma parte “branca”- *beidan*- e uma parte “negra”- *haratin*. Os *haratin* fazem parte da tribo para a qual o seu antepassado foi escravo. Não havendo espaço para aprofundar esta questão, quer-se aqui salientar que o movimento político de reivindicação *hartani* rejeita a pertença tribal segundo a lógica *beidan*.

L'ethos statuaire était associé en général à un certain nombre de valeurs spécifiques des ordres et à une hiérarchie que le système des échanges matrimoniaux- l'hypergamie féminine, les jeux sur la proximité/distance généalogique -, ses usages et ses lectures, contribuaient à pérenniser (CHEICK 2017 : 67).

A ordem segmentária da sociedade *beidan* tem como pressuposto principal a genealogia (*nasab*), justificada pela convergência dos princípios da igualdade e da hierarquia. Nesta perspectiva, o modelo de igualdade está ligado ao parentesco agnático (masculino) e à reprodução de solidariedades coletivas em nome da endogamia; por seu turno, o modelo da hierarquia reflete o parentesco cognático (feminino), a mobilidade social e eventuais aberturas nas alianças matrimoniais e respectivos reajustamentos de parentesco.

Segundo o modelo da igualdade, a aliança matrimonial maura segue o modelo isogâmico, dentro da tribo e seguindo a filiação patrilinear, linhagem paterna, o que exige uma proximidade consanguínea e equivalência de estatuto segundo o *nasab* comum – a ascendência comum. Quanto ao modelo hierárquico, este está associado à isogamia matrimonial fora da tribo e à filiação através de alianças matrimoniais e políticas, ou seja, a equivalência de estatuto implica alianças políticas entre grupos com estatuto equivalente (BEAUVAIS 1998). Neste sentido, o imperativo na sociedade *beidan* é o estatuto de classe dos indivíduos e dos grupos enquanto prolongamento da genealogia e das alianças matrimoniais que formam a base de toda a organização social.

En réalité, la tribu est une structure hiérarchique où la règle d'hypergamie féminine évoquée plus haut préside au maintien des classements internes (entre les divers groupes de statut au sein de la *qabila*) et externes (avec les autres tribus) (CHEICK 2017).

Deste modo, o sistema de tribos na sociedade *beidan* determina toda a organização social, económica, política e, principalmente, para melhor compreender a questão central desta dissertação, matrimonial. A posição de classe depende de três variantes importantes: a origem (ascendência), a função (estatuto) e o poder económico (riqueza). Cada tribo (*qabila*) divide-se em frações, isto é, em subgrupos que, por sua vez, se dividem em famílias.

Este cenário de organização estatutária e tribal é influenciado pelas estruturas políticas dos Emiratos, implantadas sobre as quatro regiões da atual República Islâmica

da Mauritânia (Trarza, Brakna, Adrar e Tagant) entre os séculos XVIII e XIX (BONTE 2016, BEAUVAIS 1998).

Malgré les sécessions permanentes, les dissidences plus ou moins durables, les guerres civiles, le pouvoir émiral, même vacant, même réduit à sa simple expression- celle d'un chef de bande guerrière vivant de rapine et de rançons- a réussi à accréditer et à préserver la composante supra-tribale et supra-segmentaire à laquelle il doit sa spécifié par rapport au mode d'organisation de la qabila (CHEIKH 2017 : 82).

Seja de essência tribal ou emiral, a análise do poder político na sociedade moura pré-colonial observa de forma recorrente o fator do parentesco com um peso determinante. Os mecanismos de estratificação e de fusão que lhe estão associados são sucessivamente ligados à noção antropológica da segmentariedade. A sociedade moura pré-colonial representa um exemplo de uma sociedade fortemente dominada por mecanismos segmentários, onde o parentesco se constitui enquanto “esqueleto conceptual” das unidades políticas tribais, numa sociedade dividida por grupos de estatuto. É, assim, a partir do século XVII que os Emiratos surgem enquanto embriões emergentes de poderes políticos centralizados (CHEIKH 2017).

Il s'agirait en quelque sorte du passage d'un tribalisme anti-étatique à un «tribalisme d'Etat», d'une dominance des structures de la parenté à une dominance des structures politiques (CHEIKH 2017 :85).

Neste contexto, considera-se que, apesar das genealogias serem entendidas como mecanismos de justificação das alianças sociais e políticas, estas devem ser reavaliadas contextualmente. Enquanto elementos fundamentais da base organizativa da sociedade *beidan*, hierarquia e estatuto deverão ser pensados em relação a outros processos, como a emergência do Estado, do mercado, da modernidade e das migrações para as cidades.

Atualmente, com a construção das cidades, o desenvolvimento da vida cosmopolita e as relações de produção modernas, novas dinâmicas sociais conferem uma

releitura da sociedade sem, no entanto, esquecer os postulados estruturais da tradição da sociedade moura.

Com a independência da Mauritânia em 1960 implementa-se o Estado moderno inspirado pelo modelo ocidental, bem como os mecanismos de controlo político democrático que o constituem, isto é, a Constituição, as eleições, os partidos políticos e a função pública. Esta modernização do aparelho administrativo mauritano foi inaugurada pelo primeiro presidente da República Islâmica da Mauritânia, Mukhtar Ould Daddah, que esteve no poder entre 1960 e 1978. No entanto, apesar das novas configurações políticas do Estado mauritano, não foram súbitas as mudanças na vida social e política na sociedade *beidan*, nomeadamente na sua configuração tribal e segmentária de parentesco. Mesmo depois da descolonização, as solidariedades étnicas e tribais mantêm uma significativa evolução. A importância política da “*qabila*” e das relações segundo o *nasab* continuam a ter um peso significativo na sociedade moura e complementam-se com o Estado Moderno. Surgem, por conseguinte, novos postulados pertinentes para a análise da sociedade moura pós-colonial, sendo eles, a riqueza monetária e a educação, não pondo de parte a permanente importância das origens genealógicas do estatuto (BEAUVAIS 1998).

Néanmoins, très rapidement on assiste à l'émergence d'une nouvelle élite administrative *non-noble* (au sens généalogique et statuaire du terme), qui par le biais de l'éducation, accédait aux postes administratifs (BEAUVAIS 1998 : 135).

Vimos até agora os basilares fundamentais para melhor compreender a sociedade moura, nomeadamente, a organização social e política da sociedade *beidan* na Mauritânia. Compreender a influência do *nasab* na vida social dos *beidan* e o peso que representa a ascendência comum até aos dias de hoje torna-se imperativo para a leitura das dinâmicas matrimoniais na sociedade moura, que serão o foco de atenção da presente dissertação.

Neste sentido, considera-se oportuno o momento para referir o lado emocional desta dissertação, na medida em que, se trata não apenas de uma tentativa de representação da sociedade *beidan* mas também de uma auto-representação das minhas origens. A minha família paterna pertence à comunidade *beidan* e faz parte do grupo de

estatuto dos *marabouts*. A nossa tribo, orgulhosamente dita nobre por toda a família, tem o nome de El-Haj, proveniente do Emirato de Adrar. A minha família, isto é, a família do lado do meu pai, seguindo a lógica do modelo isogâmico anteriormente referido, tem o nome de Horma, igualmente conhecida como uma família de estatuto nobre.

Durante as minhas duas estadias em Nouakchott e a convivência que tive com mauritanos e, especialmente, com a minha família, foi notória a importância da genealogia, tanto em situações de apresentação fortuita a alguém que logo após os “Salam Aleikum” pergunta de que tribo sou, como a minha avó que todas as vezes que está comigo me diz “Tu és *beidan*, “*bilania*”, de uma família nobre e, por isso, tens que ficar aqui e casar com um *beidan*, de uma família nobre também.”

A presente dissertação representa uma tentativa de encontro entre os testemunhos científicos, presentes nas obras bibliográficas sobre a temática das dinâmicas matrimoniais na sociedade moura, e os testemunhos resultantes de conversas, entrevistas e cumplicidades com amigos e, particularmente, familiares mauritanos. Deste modo, se por um lado as referências pessoais e familiares não anularão a pertinência dos contributos científicos na questão do matrimónio na sociedade moura, também será dada a devida relevância aos laços de intimidade e pertença étnica que tenho o privilégio de aqui partilhar e dar (me) a conhecer.

2.1. A mulher *beidan*: um retrato aproximado

Les voyageurs à tour de rôle ont vanté le charme et l'élégance des Mauresques, ces femmes aux mimiques enchanteresses qui cultivent l'art de plaire (LESOURD 2006 : 51)

A mulher moura tem um reconhecimento na Mauritânia consideravelmente diferente daquele comum nos países árabes. Se, por um lado, a Mauritânia afirma a sua pertença à civilização árabe-muçulmana, exprimindo-se num dialeto árabe, o *hassanyia*, por outro lado, trata a questão do feminino de forma radicalmente diferente do que se observa, e que tem sido frequentemente descrita, no mundo árabe. Os principais símbolos

que nos remetem para a mulher árabe não os encontramos na mulher moura. Não são enclausuradas nem usam um véu que lhes cobre a cara e lhes esconde o olhar. Se a cara está sempre visível, o corpo está (quase totalmente) coberto por um tecido, que dão o nome de *malhafa*⁷, em *hassanyia*. Não devem mostrar os braços e as pernas e, imperativamente, não devem mostrar o cabelo. Cobrir este último é considerado como “ (...) un commandement divin” (TAUZIN 2001). Em nome do dogma religioso e, também, do grupo de estatuto ao qual pertence, a mulher *beidan* deve reivindicar, ela própria, pudor e pureza.

No entanto, a mulher tem um papel ambivalente na sociedade moura no sentido em que não há um estatuto único da mulher moura mas sim múltiplos fatores que compõem o estatuto social da mulher. A cada grupo de estatuto diferenciado corresponde um estatuto de mulher. Este é influenciado não apenas por princípios de ordem religiosa, segundo a moral do Islão, mas também, e principalmente, pelo lugar hierárquico ocupado no grupo de estatuto ao qual pertence. Seguindo o modelo de filiação patrilinear, como anteriormente referido, o estatuto da mulher *beidan* é sempre construído em relação ao grupo de estatuto do seu pai. Deste modo, o nome de família e a pertença tribal e estatuária da mulher *beidan* são, sempre, atributos transmitidos pelos homens. O seu lugar na estratificação social é dependente daquele do seu pai.

Être femme nécessite un enseignement et cette culture de l’attitude féminine participe à créer et reproduire l’échelle sociale. Dès lors, être femme, et devenir femme, c’est participer activement à marquer l’identité d’un groupe et son prestige (LESOURD 2006 : 39).

Neste sentido, a construção do indivíduo, neste caso da mulher, é feita à imagem do seu grupo, perpetuando, assim, a hierarquia social. Uma mulher *beidan marabout* e uma mulher *griot* terão percursos divergentes. Uma mulher *beidan* de ascendência nobre casará com um homem *beidan* de igual ascendência nobre. É igualmente entendido que as expectativas em relação ao homem e aquelas em relação à mulher sejam diferentes, confirmando, desta forma, a ambivalência no género e nas relações de género na

⁷ Existem vários tipos de tecidos de *malhafa* (*gaze*, *kenebo*, etc.) que, por sua vez, definem a classe da mulher.

sociedade *beidan*. Se, por um lado, as mulheres devem mostrar pudor (*sawha*) e audácia, por outro, os homens, apesar de mostrarem coragem e força, devem, perante as mulheres, fazer tudo para agradar e ceder aos seus caprichos.

As coreografias comportamentais, aqui presentes na ambivalência da construção de género e das respetivas interações, são fielmente desempenhadas por cada indivíduo. Cada um sabe, claramente, qual o seu papel em cada circunstância, seja no dia-a-dia da casa ou numa cerimónia de casamento, num café ou na rua. Na gestão da casa é a mulher que controla tudo, desde aquilo que os empregados⁸ vão cozinhar à escolha da mobília. Quando há convidados em casa, sejam dela ou do marido, é a mulher que gere o que se vai beber e comer, juntamente com os empregados, que executam as suas ordens serviçalmente. A mulher *beidan* de ascendência nobre, nomeadamente a mulher *marabout*, dá as ordens aos empregados daquilo que devem comprar, cozinhar e limpar e raramente entra na cozinha. É precisamente esse o papel inerente à mulher *beidan* e que a distingue das restantes mulheres mauritanas.

(...) l'inactivité était très positivement connoté, elle témoignait de la noblesse (hassan, zawaya), à l'inverse le travail manuel désignait la pauvreté de rang (griots, forgerons, esclaves) (LESOURD 2006 :50).

Por conseguinte, atualmente, em Nouakchott, é cada vez mais comum as mulheres *beidan* de ascendência nobre que investem no comércio e na área da importação e exportação (principalmente envolvendo a Índia, Dubai e China). A grande maioria das mulheres *beidan* empreendedora é proprietária de lojas- *boutiques*⁹- onde vendem produtos como véus, vestidos, *leggings* e casacos fininhos de algodão (vestuário usado por debaixo da *malhafa*), malas, sapatos e produtos variados de beleza. Normalmente, têm dois ou mais trabalhadores, frequentemente homens de origem *hartani* ou *aznaguiyat*. É muito comum à porta da *boutique* haver uma máquina de costura e um dos seus empregados a costurar¹⁰ as *malhafas* compradas. Às mulheres empreendedoras de sucesso dá-se o nome de “batrônât”, tal como para os homens “batrôn”, ambas referências

⁸ Na Mauritânia usam-se as expressões “boy” para empregado e “bonne” para empregada, normalmente são *hartani* ou negro-africanos.

⁹ Na Mauritânia utiliza-se a expressão francesa “boutique” para loja e “epicerie” para mercearia.

¹⁰ Na Mauritânia a maioria dos costureiros são homens, geralmente de origem *hartani* ou *aznaguiyat*.

com origem na expressão francesa “patron”. As mulheres *beidan* “*batrônât*” vão aparecendo nas suas *boutiques*, que também se constituem enquanto espaço de encontro de mulheres, principalmente à noite. A partir do fim do dia, é comum ver um grupo de mulheres *beidan*, independentemente da idade, entre véus coloridos, deitadas no tapete a conversar e a beber chá, que um dos empregados vai fazendo. Menos comum, mas tendo uma presença considerável, é a mulher *beidan* enquanto “*batrônât*” das *epiceries*, que vendem fruta e legumes.

É cada vez mais comum a mulher *beidan* enquanto trabalhadora ativa, principalmente as mais jovens que continuam os estudos superiores- as mais privilegiadas monetariamente vão para o estrangeiro, cujos destinos mais comuns são os EUA e França. Nos dias de hoje, na Mauritânia, podemos encontrar mulheres *beidan* a trabalhar não apenas na área do comércio, mas também na área da imobiliária, comunicações, organizações governamentais e não-governamentais e política.

Ainsi, aujourd’hui encore, dans le domaine des affaires, un certain ordre hiérarchique traditionnel tend à se maintenir mais l’émergence de nouvelles normes sociales autorise l’accès aux strates supérieures de la pyramide sociale à d’autres individus. La noblesse ne semble pas le critère premier de réussite. Pour les femmes, leur beauté et leurs charmes- cultivés depuis l’enfance- se révèlent notamment des atouts considérables (LESOURD 2014 :53).

À astúcia da mulher *beidan* complementa-se a sua fiel dedicação em manter os códigos, apreendidos desde a infância, de beleza e charme. A mulher é sedutora e, por vezes, essa atração que exerce sobre o homem, é ameaçadora (TAUZIN 2001). Desde a infância que é ensinado à mulher o pudor e a arte de agradar, a trabalhar o seu corpo à luz dos códigos de beleza socialmente reconhecidos e a mestria de ser uma Mulher (LESOURD 2006). Da *badyia* à cidade, a mulher *beidan* quer-se forte e com as curvas do corpo que sobressaem por debaixo do véu. Fazendo uma analogia temporal, passando desde os tempos do nomadismo, na *badyia*, até hoje, nas cidades, observa-se algumas transformações tanto nos ideais de beleza da mulher como nalguma elasticidade no que respeita as normas comportamentais que lhe são exigidas, enquanto mulher *beidan*. As

mulheres começam a preocupar-se mais com a saúde, a consumir menos açúcar e a fazer “sport”¹¹ de modo a combater doenças comuns como a diabetes.

Na minha última estadia em Nouakchott frequentei aulas de ginástica só para mulheres, num ginásio misto com diferentes horários para mulheres e homens. A professora- a Emina- é mauritana, mouroa *beidan*, e dá aulas de ginástica neste espaço três vezes por semana. Cada semana que passou pareceu-me aumentar significativamente o número de mulheres que vinham assistir às aulas, a grande maioria *beidan*. Podemos então observar algumas transformações, principalmente num contexto citadino, dos hábitos da mulher *beidan*, que começa a ter outro tipo de preocupações com a saúde e a imagem, mais precisamente nas mulheres *beidan* com mais posses económicas. No final de cada aula vão se pesar e tirar medidas da cintura e do peito, juntamente com a professora que vai apontando num caderno os valores de cada uma para registar a evolução.

Deste modo, não podemos afirmar uma mudança efetiva na perspetiva da beleza da mulher mas, sim, de algumas transformações no comportamento. Já é cada vez menos comum, pelo menos num contexto citadino, a mulher ter hábitos de alimentação com o propósito único de engordar. No entanto, na *badyia*- no deserto- ainda continuam a permanecer hábitos tradicionais com o objetivo de engordar a mulher para que cumpra os requisitos de beleza da mulher mouroa. Tradicionalmente, a rapariga com apenas 10 anos de idade era submetida a uma etapa decisiva na sua formação para se tornar uma mulher: “le gavage” (*blûh*). Esta prática consistia em forçar a rapariga a beber uma grande quantidade de leite, normalmente de camela, sob o controlo ora da sua mãe ou da sua avó ora uma mulher pertencente ao grupo de estatuto dos *artesãos*, no caso das tribos mais ricas. Há quem conte histórias variadas de como se fazia o *blûh*, algumas contam que não era apenas leite que obrigavam a criança a beber, mas também uma espécie de sopa com gordura para engordar ainda mais.

Hametal: antigamente as mulheres bonitas era as gordas não é?

¹¹ Hoje em dia, muitas mulheres em Nouakchott dizem fazer “sport”, que significa caminhar em zonas da cidade onde não passam muitos carros. Normalmente, vão um grupo de mulheres juntas caminhar ao fim do dia. Os homens também o fazem juntos.

Feichi: É verdade! Olha, é “azayar”, sabes o que é? São dois paus atados, põe-se no pé da mulher e aperta-se para obrigá-la a comer. Apertam e depois dizem: “bebe, bebe, bebe, bebe”. A mulher magra na *badyia* não é bom. São obrigadas a beber (leite), a beber, a beber, a beber (le *blûh*) e depois continua a fazer “*gluhgluh*”. As mulheres na *badyia* são sempre obrigadas a beber (são “gavadas”- le *gavage*). Põem sopa deste lado, o leite do outro lado e isto tudo vai para dentro. Dá graças a deus para não teres vivido na *badyia*, assim não serias instruída e serias gorda.¹²

Para além do objetivo de engordar a rapariga e torná-la uma mulher desejada e pronta a casar, esta prática consistia também numa forma de demonstrar o desafogo material da família e a importância do seu rebanho. Este *ritual de passagem* tinha também um lado pedagógico, cujo objetivo era o de sexualizar o ser sexual, atribuindo, assim, uma identidade sexual à mulher. Consistia também numa forma de controlar a mulher e de supervisionar a sua conduta, isto é, quanto mais gorda fosse a mulher mais difícil seria se deslocar e, desse modo, mais certo era ficar em casa, fiel ao seu marido (LESOURD 2014).

Une femme de 100 kg ne se déplace que rarement, elle resterait ainsi fidèle à son père ou à son mari : «si elle a le ventre plein, elle ne voit rien». Un corps de 100 kg n’aurait pas de désir sexuel ; il demeurerait plus nonchalant. Immobile (LESOURD 2006 :53).

Neste sentido, “le gavage” representa o *ritual de passagem* no qual se prepara a rapariga para se tornar uma mulher e, assim, torná-la “apta” para se casar. O objetivo seria, deste modo, controlar os seus (não) movimentos de modo a que a sua incapacidade de deslocação torne mais fácil a vigilância da sua boa conduta e fidelidade à casa e família e, ainda, da sua (as)sexualidade.

¹² Março de 2016, Entrevista com Hametal e Feichi. Grau de parentesco: tio e avó.

Un tel corps nécessitait d’être nourri, dilaté- par le biais du gavage- mais les rondeurs ne peuvent se former anarchiquement : le corps de la fillette était ainsi massé pour que le lait se dépose sur les parties anatomiques souhaitées. La peau doit être blanche et douce, dénuée de toute pilosité. Des vergetures doivent tisser leur trame sur les hanches, les bras et les cuisses (LESOURD 2014 : 57).

Em Nouakchott esta prática é cada vez mais rara, ao contrário da *badyia* onde ainda se encontram práticas tradicionais como esta. No entanto, o ideal de beleza de formosura da mulher moura ainda se encontra presente nas práticas quotidianas, como no tipo e quantidade de comida ingerida, de consumo de leite e de açúcares, como frequentemente presente em bebidas como o *zrig*¹³ e o *bissap*¹⁴. Todas as bebidas típicas consumidas na Mauritânia levam açúcar, desde o ‘*atei*’¹⁵, ao *bissap* e ao *zrig*. Por conseguinte, é cada vez mais comum em Nouakchott, a tendência contrária nas jovens mouras mais privilegiadas, cujas práticas diárias visam diferentes cânones de estética, que se aproximam mais daqueles ocidentais da mulher magra.

Por conseguinte, é importante também referir, tal como acima mencionado por LESOURD (2014) que, complementando a forma do corpo, a pele branca é um dos principais requisitos de beleza da mulher *beidan*. Esta característica é de tal forma incutida na sociedade como ideal de beleza que todas as mulheres *beidan* procuram estratégias de tornar a pele mais branca, não apenas evitando de todo a exposição ao sol (algumas vão mais longe e usam luvas e meias quando saem à rua) mas, também, por exemplo, acredita-se que a ingestão do leite de camela ajuda no processo de embranquecimento da pele. Aquelas mais endinheiradas e que estiveram no estrangeiro, como por exemplo, nos EUA ou no Dubai, usam cremes que dizem embranquecer a pele

¹³ *Zrig* é uma bebida típica, consumida tanto na *badyia* como nas cidades, que consiste numa mistura de leite (vaca, cabra ou camela), água e açúcar. O comum é beber esta bebida em calabaças.

¹⁴ *Bissap* é uma bebida muito consumida na Mauritânia, consiste num sumo natural de flor de hibisco (*bissap*) com muito açúcar. Bebe-se fresco e, normalmente, é conservado em garrafas de plástico no frigorífico.

¹⁵ ‘*Atei*’ é o chá mauritano, à base de folhas de chá verde da China, hortelã e açúcar. A forma de fazer um chá consiste num ritual que se mantém vivamente presente na Mauritânia. É considerado um símbolo da Mauritânia, em qualquer lado há um serviço de chá, desde o trabalhador das obras, ao vendedor de cartões de telefone e tabaco na beira da estrada, ao chefe de gabinete de um escritório. O chá é um hábito de rotina da grande maioria dos mauritanos. É servido em quantidades pequenas, em copos igualmente pequenos, de vidro transparente.

(uns dizem mesmo no pacote “In 7days you become white”). Numa das idas ao *hamam*¹⁶ (banho turco), chegaram a perguntar-me se queria fazer um *gommage*, para embranquecer a pele. À medida que se vai convivendo com mulheres *beidan*, principalmente as mais jovens, vão-se descobrindo estratégias variadas de tornar a pele mais branca, desde o leite às máscaras para a cara com limão. O cabelo quer-se liso, para aquelas privilegiadas monetariamente são comuns os tratamentos permanentes de alisamento do cabelo e o *brushing*.

Paralelamente a estes processos de embelezamento da mulher *beidan* representado pela pressão social sob o corpo, junta-se a educação. A jovem mulher apreende, desde cedo, o código comportamental do pudor, que transporta consigo atitudes de respeito (*sahwa*), de silêncio e de passividade (LESOURD 2014). A aprendizagem da linguagem corporal exige à mulher um conjunto de normas comportamentais perante um homem, ao qual devem respeitar. Deste modo, devem estar bem cobertas pelo véu (*malhafa*), sendo apenas permitido descobertos os pés, as mãos e a cara e devem permanecer pouco móveis e silenciosas. Aos homens que não fazem parte da família nuclear, as mulheres não os cumprimentam com a mão ou a cara. Apenas cumprimentam direta e fisicamente aqueles parentes próximos que não representam possibilidades de união matrimonial, como é o caso dos primos. Assim, a mulher pode cumprimentar o pai, os irmãos e os sobrinhos de sangue e de leite¹⁷. Pelo contrário, entre mulheres não existe qualquer tipo de condicionamentos comportamentais, independentemente da genealogia, do estatuto ou da idade.

Neste contexto, para além do pudor, a mulher moura aprende também a arte de seduzir, através da expressão corporal, na qual os gestos refletem a arte discreta de agradar. Cada gesto, como cada sorriso e cada gesto da mão, por exemplo, são reflexos apreendidos de forma não inocente e, por sua vez, propositada. Nas cerimónias de casamento, por exemplo, é comum ver as jovens mulheres com uma madeixa de cabelo (esticado) a sair fora do véu. Outro gesto muito comum é bater na mão da mulher ao lado

¹⁶ O *hamam* na Mauritânia é inspirado pelo modelo marroquino e muito frequentado mais por mulheres mas também por homens, com horários diferenciados. Ao contrário daqueles na Europa, são espaços humildes, com pouca luz e vapor de água (mas não muito exagerado). O ritual consiste em, primeiramente, ensaboar o corpo com sabão natural de Marrocos e ir molhando o corpo com água morna, previamente misturada num balde. De seguida, uma das mulheres que trabalha lá (na maioria são *hartani* ou negro-africanas) esfrega o corpo todo com uma luva rija até sair toda a sujidade do corpo. Este processo demora cerca de 45 minutos.

¹⁷ Que partilharam o mesmo leite materno.

quando há um momento de partilha de humor, para mostrar cumplicidade. Desde cedo, a jovem rapariga é ensinada pelas mulheres da sua família como bem desempenhar esta *performance* comportamental de sedução feminina, na qual deve mostrar audácia, espírito vivo, segurança, humor, a cultura e a arte de saber fazer conversa.

Jouer avec ses mains, casser et recasser les poignets, les faire pivoter, lever un doigt (trashah), puis deux pour appuyer une démonstration. Hausser un peu la voix, s’immobiliser. Silence. Froncer les sourcils et feindre la colère. Claquement de langue. Relever le menton. Chaque parcelle visible (le *malhafa* glisse sans cesse) du corps argumente le dialogue. Véritable ballet verbal (LESOURD 2006 : 56).

Por conseguinte, uma outra prática “de embelezamento” tradicional na Mauritânia consiste na mutilação genital feminina. No sétimo dia após o nascimento, tanto no caso dos rapazes como nas raparigas, é realizada uma cerimónia ritualizada para atribuir um nome. No caso das raparigas, estas são, no próprio dia¹⁸, submetidas a um momento crucial que consiste na remoção do clitóris e do prepúcio clitoriano. Através desta prática pretende-se controlar a sexualidade feminina, considerada como eruptiva e incontável, e, consequentemente, manter a honra do grupo. Prática rara nas restantes sociedades do Maghreb, a excisão do clitóris na sociedade moura parece ter sido inspirada pelas práticas das comunidades negro-africanas (FORTIER 2012). Contudo, segundo o Islão, não é objetivo da excisão clitoriana eliminar totalmente o desejo sexual da mulher mas, sim, parcialmente, de forma a diminuí-lo. Segundo o Islão, acredita-se que controlar o desejo sexual da mulher, considerado naturalmente excessivo e representativo de uma insaciabilidade sexual feminina, deve ser imperativo através de práticas corporais como a excisão clitoriana e, como temos visto, educativas, como ilustra a aprendizagem do pudor. Na sociedade moura, a excisão e a circuncisão masculina¹⁹, têm o mesmo nome-*zayan*-, que significa embelezar, tornar belo. A forma mais comum de eliminar o clitóris é através de uma lâmina de corte. No entanto, na minha estadia na Mauritânia, foi-me também partilhado que, uma prática antiga no deserto consistia em mergulhar os dedos

¹⁸ Não é rígido, por vezes a excisão clitoriana é feita alguns anos, mesmo, após o nascimento.

¹⁹ A circuncisão masculina é uma prática comum a todos os homens na sociedade moura e é realizada mais tarde do que no caso das raparigas.

do indicador e polegar na areia e torcer o clitóris. Apesar de atualmente ser proibida, esta prática continua a existir, porém, é cada vez mais rara, principalmente na cidade. Por conseguinte, no mesmo dia em que a rapariga é submetida à excisão do clitóris, também as suas orelhas são furadas, pela mesma mulher, como expressão da feminilidade. A depilação obsessiva da mulher moura também consiste num hábito precoce com o objetivo de sublinhar a diferenciação de género e, assim, realçar o lado feminino da mulher e torná-la desejável para o homem.

Neste sentido, a excisão do clitóris é uma prática que visa marcar corporalmente as diferenças sexuais, de forma muito precoce. Na sociedade moura, a excisão, como vimos, tem como fim diminuir o desejo sexual da mulher mas, no entanto, não o eliminando totalmente. Este facto reflete a imagem da mulher moura como incapaz de controlar os seus instintos de desejo, o que explica, então, uma intervenção precoce e eficaz para bloquear a natural expressão sexual da mulher (FORTIER 2012).

L'enjeu de ces trois opérations que sont l'excision, l'épilation et le port de boucles d'oreilles consiste explicitement à embellir le corps féminin pour qu'il devienne désirable. La femme devenant alors objet du désir masculin, mais non sujet de désir (FORTIER 2012 :60).

É neste contexto que poderemos afirmar que para a mulher moura, a beleza e o charme, cultivados desde a infância, são notoriamente importantes. Cuidar da sua imagem à luz dos cânones que estão na base do ideal de mulher do seu grupo de estatuto, representa, assim, uma função primordial da mulher moura, subordinada ao mundo masculino- “Des modes de faire, régis par des codes, posent alors les femmes comme maîtresses de leur propre jeu” (LESOURD 2006:56).

3. Estratégias matrimoniais «chez les *beidan*»

Vimos, até então, quais os principais postulados que estão na base da construção do feminino na sociedade moura, nomeadamente em torno da mulher *beidan*. Se, por um lado, a imagem da mulher *beidan* se constrói em torno de códigos culturais que a posicionam de forma submissa relativamente ao homem, por outro, o homem, apesar das demonstrações de virilidade que lhe são exigidas, deve ceder aos caprichos da mulher de forma a manter o seu bem-estar. A ambiguidade aqui presente na relação de género será melhor entendida através de uma análise minuciosa das estratégias matrimoniais na sociedade moura, nomeadamente, os códigos das alianças, o ritual do casamento e o divórcio na sociedade *beidan*. Para uma leitura mais aprofundada e próxima das dinâmicas de casamento na sociedade *beidan*, foram importantes, não apenas, os contributos científicos, mas também, os testemunhos da minha avó Feichi (através de conversas e filmagens), da Emina, uma prima afastada que foi, para além da minha avó, a única mulher mais próxima da família disponível para ser filmada e falar sobre o casamento, das conversas mais íntimas com mulheres da família ou amigas e, claro, da observação participante em quatro casamentos na minha primeira estadia em Nouakchott, os quais um deles me foi possível filmar no seu todo e um outro apenas uma parte. Este capítulo será, então, um encontro dos variados contributos na explanação dos múltiplos elementos pertinentes na análise do casamento na sociedade *beidan*.

Le mariage dans notre pays, dans notre nation, c'est une liaison sacré parce que c'est une liaison je le dis que religieuse. Chaque fois qui a un mariage pour nous c'est la naissance de une famille, de une nouvelle famille, de un accord entre deux grandes familles, pas seulement l'homme et la femme mais aussi leur parents, leur tribu, leur environnement.²⁰

Compreender o casamento na Mauritânia e os códigos a ele associados nas dinâmicas comportamentais entre homem e mulher é a chave para fazer uma leitura da

²⁰ Março de 2016, Entrevista com Emina (Anexo A).

sociedade mauritana, no que diz respeito à história dos grupos, das tribos e das alianças entre os mesmos. A sociedade *beidan* tem os seus códigos específicos no que respeita as alianças entre os grupos e, apesar de algumas transformações que podemos observar desde o nomadismo do antigamente na *badyia* até às cidades de hoje, as tradições mantêm um peso considerável. Se antigamente, na *badyia*, era comum que uma rapariga com 10 anos estivesse já prometida a casar um primo aquando da sua primeira menstruação, hoje em dia já podemos encontrar algumas mudanças, nomeadamente nas cidades, através da escolarização e de outras prioridades para a mulher e a sua família. No entanto, continuam a persistir os códigos culturais tradicionais relativamente às alianças entre os grupos, como é o caso da mulher *beidan* poder casar apenas com um homem igualmente *beidan*. Se antigamente era primordial pelo menos o primeiro casamento ser entre primos da mesma família, hoje em dia esta norma adquiriu contornos mais flexíveis. O primordial é manter o estatuto nobre da mulher *beidan* através das alianças entre grupos de estatuto nobre.

Neste contexto, os valores femininos, considerados sagrados, e uma relativa autonomia da mulher nas questões de alianças, refletem uma realidade da sociedade moura que, como veremos, nem sempre põe em destaque o masculino. A importância das mulheres no seio da sociedade moura constrói-se através da escolha do casamento, uma vez que, permite ao grupo a constituição de novas alianças (LESOURD 2014). Por conseguinte, apenas os homens do seu lado paternal- o seu pai, irmãos ou tios- possuem a habilitação de escolher e de consentir o conjugue destinado à mulher. A mãe não intervém de forma direta e visível na escolha e na aceitação do futuro marido da sua filha.

Como vimos anteriormente, o casamento na sociedade moura segue a lógica da filiação patrilinear, o que significa que a mulher casa com o seu primo, filho do irmão do seu pai. Porém, atualmente, este tipo de união não representa a grande maioria nem segue a rigidez de antigamente, como nos tempos da sociedade nómada vivendo no deserto.

La femme, clé des unions, objet des désirs et des fiertés du groupe suscite de nombreux stratagèmes et attentions : « la noblesse, l'honneur ne peuvent résulter que de l'absence de mélange ». Par son intermédiaire sont assurées la cohésion et la survie du groupe (LESOURD 2006 : 58).

Neste sentido, torna-se evidente que as uniões matrimoniais não se podem celebrar sem a mulher que, num jogo de charme e honra, é o elemento principal na perpetuação de um grupo. Como temos vindo a referir, a mulher representa, assim, o meio de preservação de um estatuto, de alargar as alianças e de alargar a dimensão do grupo ou, ainda, uma forma de beneficiar de proteção. Casá-la torna-se, então, o veículo principal de concretização dessas alianças.

Deste modo, é cada vez mais comum a conceção de diferentes possibilidades de conceber o matrimónio, para além daquele entre primos da mesma família ou tribo, isto é, fora do modelo agnático e isogâmico da sociedade. Assim, a mulher pode-se casar com um homem do mesmo grupo de estatuto, mas distante consanguineamente, mantendo, dessa forma, a igualdade genealógica. Outra possibilidade seria a mulher casar-se com um homem de um grupo de estatuto superior e distante consanguineamente. Finalmente, uma outra opção de união matrimonial, mais rara, seria a mulher casar-se com um homem oriundo de grupo de estatuto inferior para alargar a dimensão do grupo e, assim, aumentar o peso da representação política e demográfica do grupo de estatuto (LESOURD 2006).

Ainsi, l'on peut conclure que la société maure «oscille entre le cognatisme et l'agnatisme»; l'égalité et la hiérarchie répondent du même processus à travers lequel les valeurs masculines- solidarités sociales- s'établissent sur les indispensables valeurs féminines, niées à l'intérieur du groupe social mais cependant présentes dans les relations hiérarchiques (LESOURD 2014 : 64).

Neste sentido, todas as possíveis dinâmicas matrimoniais na sociedade moura transportam duas ideias principais: a hierarquia e a igualdade. A articulação destas duas noções primordiais nas relações matrimoniais provoca uma forte competição, no seio da qual cada grupo se define e redefine em função dos “contratos matrimoniais” que aclamam a honra de cada grupo. Se, por um lado, a ideologia igualitária do grupo advém de uma visão agnática de sociedade, enquanto reflexo da reprodução das solidariedades coletivas em nome da endogamia e da filiação patrilinear, por outro lado, a ideologia hierárquica reflete o parentesco cognático, associado ao casamento fora da tribo e à

filiação através de alianças matrimoniais e políticas que possibilitam reajustamentos no parentesco.

Olha, as filhas de grandes famílias não se casam com homens de famílias que não são nobres. As mulheres *beidan* não se casam com *nassrani*²¹. Os homens, como já te disse, podem casar com qualquer uma...mas a mulher, a família dela não a larga a não ser para a casar com um homem do estatuto dela.²²

Durante a minha estadia em Nouakchott, tanto na primeira como na última, este fato foi confirmado em variados momentos. De fato, eu própria venho de uma origem nobre, aparentemente tanto a minha *qabila* (tribo) como a minha família “Horma” são conhecidas na Mauritânia como cultas e nobres. Foram várias as vezes que me disseram, principalmente a minha avó, que eu sou uma “Horma”, uma família nobre, e que por isso tenho que casar com um *beidan* de uma família, igualmente, nobre. À medida que me fui familiarizando com as mulheres *beidan*, familiares e amigas, fui percebendo que se, por um lado, lhes é exigido, às mulheres de ascendência nobre, casar com um homem de uma origem igualmente nobre, também, por outro lado, é objetivamente exteriorizado pela mulher a sua atração por homens *beidan* com origem nobre. É comum as mulheres *beidan* serem atraídas por homens com um *bubu*²³ de boa qualidade e um bom jipe. A aparência do homem é um símbolo importante para a mulher, na medida em que, é através daquilo que veste e do carro que guia que se pode perceber o seu estatuto e, assim, perceber a potencialidade de aliança. A mulher *beidan* procura num homem um apoio principalmente financeiro, não apenas para ela mas para a família. As vezes que tentei perceber qual o peso do amor numa aliança matrimonial, a reação comum das mulheres é de desvalorização desse sentimento que dizem não ser um meio de sobrevivência- “O que fazemos com o amor?”.

Aquando do primeiro casamento da mulher, a tradição exigia que este fosse consagrado consanguineamente entre primos da mesma família, ou da mesma *qabila*- “Le

²¹ Em *hassanyia*, usam-se a expressão *nassarani* como referência aos nazarenos, os europeus.

²² Março de 2016, entrevista com Feichi. Grau de parentesco: avó.

²³ Vestuário masculino típico mauritano.

premier mariage «c'est pour les parents»: ce sont eux, et eux seuls, qui décident du choix des conjoints” (TAUZIN 2001:160) é uma expressão recorrente durante as conversas que fui tendo sobre o casamento. Hoje em dia, a tradição começa a conceber novos modelos de aliança e a rigidez da consanguinidade já dá espaço a algumas exceções. A jovem rapariga tem uma considerável liberdade de escolha do homem que quer para seu marido, dentro de alguns limites. É comum o primeiro casamento ser visto pela jovem rapariga uma forma de libertação da casa de família e de independência económica dos pais. Porém, na maioria dos casos, a mulher é, pelo menos inicialmente, dependente economicamente do homem.

De la *bâdiyya* à Nouakchott, le rituel du mariage a quelque peu évolué avec le temps mais de profondes similarités demeurent : il est plus que jamais question, pour les deux parties en place, d'affirmer leur générosité (LESOURD 2006 : 61).

Neste sentido, antes da própria cerimónia do casamento, existem várias fases onde são feitas, de ambos os lados, demonstrações materiais de afirmação de um estatuto nobre e de respeito mútuo para garantir a reprodução da ordem social estabelecida. O grupo do noivo orgulha-se dos bens materiais que possui e fornece e, por conseguinte, o grupo da noiva responsabiliza-se pela redistribuição dos mesmos.

A proposta do casamento é feita através de uma pergunta- *khtba*- segundo um acordo entre as prescrições religiosas e testemunhas. A pergunta pode ser feita tanto por homens ou mulheres familiares idosos e honrados da família do noivo. Atualmente, o mais comum é o *khtba* ser feito pelas mulheres da família do noivo, mais velhas que este, como a mãe e as tias do lado paterno e do lado materno. Tradicionalmente, as mulheres da família do noivo dirigiam-se à casa da família da noiva sem um pré-aviso, normalmente de noite. Hoje em dia, com a evolução tecnológica das comunicações, é feita uma chamada da parte destas para as mulheres da família da futura esposa, igualmente as mães e as tias, a informar que se vão dirigir a sua casa. É preparado um pequeno jantar em casa da família da futura esposa e, no final, a pergunta é exteriorizada e as mulheres da família do noivo dizem “On veut votre fille pour notre fils”. Segundo a tradição, a família da futura esposa demoraria uns dias a dar uma resposta, pois iriam

reunir os homens da família para os informar da proposta e esperar o seu consentimento. Hoje em dia é comum acontecer que a família da noiva tenha já uma resposta no momento em que recebe a família do noivo- por ter falado antecipadamente com os homens da família desta- e estão prontas a aceitar ou recusar. Se aceitam fazem o *tzaghrít*, que consiste num som típico emitido pelas mulheres com a língua. Se recusam, a justificação passa ora pelo fato de a filha ainda ser jovem para casar e o pai querer que ela continue os estudos ora está já esposa de outrem. Pode acontecer também ainda não terem uma resposta e, neste caso, é enviada uma mulher idosa para falar com os homens da família da noiva que, se se encontrarem na mesma casa, é feita diretamente, senão, é feita uma chamada de telefone a expor a pergunta. Atualmente é comum o *khtba* funcionar como uma festa de casamento, na qual as mulheres da família do noivo ligam a informar que vão a casa da família da noiva e a família da futura esposa organiza uma pequena cerimónia em casa com comida, sumos, leite, tâmaras, fruta, iogurte e, ainda, *bandja*²⁴ para animar os convidados e dançar. O fato de esta cerimónia acontecer significa que a família da noiva aceita, o que significa que a resposta é subjetivamente entendida como afirmativa. Nesta fase nem o futuro marido nem a futura esposa participam nem intervêm de alguma maneira.

No primeiro casamento, o “aceito” é uma resposta que pertence à família de ambos responder, independentemente dos mesmos, nomeadamente os homens da família. Já aquando do segundo casamento, este é, normalmente, um projeto e vontade do homem e da mulher interessados. No entanto, deve seguir imperativamente o mesmo ritual do *khtba*, independentemente da idade da futura esposa, uma vez que, o casamento na Mauritânia nunca é visto como resultando de uma escolha individual, mas sim de um grupo. O consentimento dos homens da família da futura esposa é regra para a realização de uma aliança matrimonial.

Elle consacre l’approbation de l’ensemble du groupe donneur de femmes et indique qu’en aucun cas il ne peut s’agir d’un choix purement individuel. Sans l’acceptation formelle des hommes de ce groupe, le mariage ne pourrait se conclure (TAUZIN 2001 :160).

²⁴ Música tradicional *hartani* à base de batuques e voz, normalmente são grupos maioritariamente de mulheres.

Uma vez formulada a pergunta, mediante os requisitos formais acima referidos, e aceite a proposta, inicia-se o ritual de preparação do casamento. Apesar do ritual manter as tradições, o aparecimento das cidades deu conta de algumas transformações. Se antigamente, na *badyia*, o casamento durava uma semana, atualmente, em Nouakchott, pode durar entre dois a três dias, acompanhados de três fases distintas. O desenvolvimento das cidades, o aparecimento dos carros, que vieram substituir os camelos, e o acesso à informação e à tecnologia são fatores importantes na análise do ritual do casamento na Mauritânia nos dias de hoje.

Neste contexto, no primeiro dia celebra-se o “contrato” ou “acordo”, que tem o nome de *el-eaqd*. Este pode ser feito na mesquita ou em casa da família da futura esposa. O mais comum, e aquilo a que assisti, é fazer *el-eaqd* em casa da família da noiva, onde os homens da família do noivo são recebidos pelos homens da família e do ambiente social da noiva, com as testemunhas, e um homem sábio instruído nas ciências religiosas. Quando acontece em casa, normalmente, chamam uma mulher idosa, culta e honrada, que se senta ao lado dos homens e cujo papel é o de apresentar as cláusulas da mulher na aliança matrimonial- “La fille on doit pas la frapper, on doit pas la maltraité...et quand on fait ça, elle ou quelqu’un de sa famille es libre de prendre, de la libérée de cet engagement de mariage (...) pas de polygamie, pas de insulte, pas de enjeu, pas des mauvaise chose” (in Entrevista com Emina).

Nesta cerimónia- *el-aeqd*- os noivos não estão presentes, no entanto, cada um delega um representante. No caso do homem, é comum este escolher um familiar ou amigo próximo, no caso da mulher, normalmente delega um homem da família, mais velho. Os homens estão na sala grande²⁵ da casa e as mulheres numa outra sala, separados. Há um intermediário, muitas vezes um homem mais velho e de confiança, que percorre as duas salas. Dirige-se à mãe da futura esposa e, em nome do pai e do irmão do futuro esposo, coloca a questão relativa ao montante de “la dot” (*sadaq*), a compensação matrimonial, cujo montante varia consoante o valor do estatuto da mulher. Quanto mais elevado o estatuto da mulher, mais alto será o valor da *sadaq* que lhe é atribuído. A *sadaq* constitui-se, desse modo, enquanto função da genealogia da mulher.

²⁵ Na maioria das casas de mouros, principalmente naqueles mais abastados, existe uma sala grande, decorada com os melhores sofás e tapetes, onde se recebe as visitas especiais e, uma (s) outra (s) mais pequenas e simples comuns a todos.

«Mère de la fiancée, un tel dit qu'il veut ta fille pour son fils (ou son frère). Maintenant, il faut annoncer la dot que u va demander.» «Ma dot était de tant (ou composée de telle ou telle chose), donc ma fille a droit à recevoir la même chose», lui répond-elle (*in* TAUZIN 2001 :161).

Estabelecido o montante da *sadaq* pela mãe da futura esposa, o intermediário volta à sala dos homens e informa-os do valor em questão. Estes podem aceitar de imediato ou negociar uma diminuição do montante, sob o compromisso de que o futuro marido prometa respeitar o princípio da monogamia- *la sabiqate u la lahiqate* - «aucune avant, aucune après». Segundo LESOURD (2014), em 1975, o valor estabelecido do montante máximo da *sadaq* era de 10 000 ouguiyas (28 euros em 2014, valor que ronda o salário mínimo mensal na Mauritânia). Em 2005, aquando de uma reavaliação, o valor subiu para 40 000 ouguiyas para o primeiro casamento e 20 000 ouguiyas a partir do segundo casamento. No entanto, estas normas não são rigidamente respeitadas, as famílias preferem uma negociação direta e interna, o que leva a grandes exorbitâncias nos valores possíveis de atribuição da *sadaq*. Aquando das minhas estadias na Mauritânia, conheci mulheres, de estatuto elevado, cujo *sadaq* oferecido tinha ultrapassado um milhão de ouguiyas. Atualmente é cada vez mais comum que o valor da *sadaq* seja atribuído e acordado previamente por ambas as famílias. Em Nouakchott, um homem de “classe média” (professor, comerciante) é comum oferecer entre 200 000 a 600 000 ouguiyas. Aqueles mais abastados- os chamados *batrôn*- a *sadaq* oferecida pode variar entre um milhão e três milhões de ouguiyas. Porém, é muito comum que a família da futura esposa aceite apenas uma parte do montante e o restante é devolvido. O valor total da compensação matrimonial será distribuído não apenas pelos parentes próximos da futura esposa, mas também por toda a família e respetivos tributários e dependentes, como forma de reafirmação das qualidades de generosidade do grupo.

A ce sujet, les femmes nous ont affirmé que prendre tout ce que l'homme propose est considéré comme : «*zazit illiwich*», expression que nous pourrions rendre par l'expression française : «tuer la poule aux œufs d'or». En effet, à quoi servirait-il de ruiner le marié au risque

qu'il ne puisse, par la suite, s'acquitter des cadeaux qu'il doit faire à sa belle-famille ? (LESOURD 2006 : 63).

Para além da compensação matrimonial, o futuro marido deve oferecer presentes tanto para a futura vida do casal como para as mulheres da família da sua futura esposa. É o homem que paga o aluguer da casa e que compra tudo o que for necessário para habitá-la, desde o gás à mobília. Às mulheres da família da futura esposa, é comum oferecer uma, ou mais, mala (s) com *malhafas* de diferentes tipos e qualidades, dependendo do estatuto, e, ainda, acessórios femininos (vestidos, perfumes, maquilhagem, malas, etc). O tipo de véu que uma mulher veste representa um símbolo do seu estatuto e, principalmente nas cerimónias de casamento, o tipo de véu é uma escolha minuciosa. Normalmente, nas cerimónias de casamento, as parentes da futura esposa vestem os melhores véus, aqueles mais caros, que podem ser «khiata»²⁶, «kenebo», «mouftil» e «lmseybigh». Terminada a cerimónia de *el-aeqd*, as mulheres fazem *tzaghrif*, o som típico emitido com a língua, e os homens partem. Ficam as mulheres, num pequeno festim, com *bandhja*, comida e 'atei. Na noite do próprio dia, é comum fazer uma cerimónia- para celebrar "l'attachement" (*el-aeqd*), normalmente numa sala de eventos destinada para a ocasião, na qual só são convidadas as mulheres, familiares, amigas e conhecidas de ambas as famílias. Há muita comida e bebidas variadas que serão servidas por empregados, enquanto os músicos *griots* vão animando a festa e algumas mulheres vão-se aproximando para dançar, grande maioria com a cara coberta com o véu como símbolo de pudor. Quando as mulheres se vão aproximando para dançar, é comum lançarem dinheiro para o grupo de *griots* que anima a festa. É uma prática típica e comum na Mauritânia e representa, desse modo, uma demonstração de generosidade e respeito pelos músicos.

Por conseguinte, cabe também ao homem a responsabilidade da viagem de lua-de-mel. É um fenómeno recente e não é obrigatório, porém, é cada vez mais comum nas famílias mais abastadas. Os destinos mais recorrentes são Marrocos, Tunísia, Ilhas Canárias e Dubai. Esta viagem representa também uma oportunidade para fazer *shopping*, onde a mulher faz compras para si e compra presentes para a família. Deste modo, o

²⁶ LESOURD (2006) explica que o véu «khiata» pertence às categorias mais baixas de *malhafas*, no entanto, atualmente, a «khiata» subiu de valor, por ser tradicional mauritana e feita à mão, e tornou-se numa das *malhafas* mais caras.

casamento representa uma oportunidade de demonstrações várias do estatuto e da honra de ambas as famílias, bem como da sua generosidade. O grupo do futuro marido oferece os bens e o grupo da futura esposa faz a redistribuição desses bens ao longo das cerimónias matrimoniais, que são cada vez mais ostentativas nos meios mais abastados.

3.1. O ritual do casamento: do embelezamento ao “rapto” da noiva

Quand on commence à préparer la fille, on la prépare à deux niveaux: un niveau physique qui es le henné et la coiffure et un niveau matériel qui le voile et...c'est-à-dire les habits, tous les habits, avec les accessoires (...) Le physique on le met de henné, on le fait de coiffure avec ces cheveux ou parfois il y a des coiffure perruques...traditionnellement on le faisait avec les cheveux, maintenant il y a du prêt à porter qu'on le dépose sur la tête ou il y a de l'or (...) avec des bijoux...et on le prépare un voile très particulier. Ce voile il y est de colleur fonce, on l'appel de *nile*, c'était le seul tissu, le seul habit pour la femme...il n'est pas noir mais il y a plutôt un colleur entre le noir et le violet (...) c'est comme le colleur d'aubergine...chez nous on appelle ça *nile*. Ce voile c'était le voile traditionnel des femmes et c'est rester dans la tradition le voile de la mariée, parce que la mariée elle a un comportement très particulier qu'elle doit garder. Elle doit garder un niveau de pudeur, un niveau de bon comportement...parce qu'elle est vise par tout le monde, elle surveiller par tout le monde, c'est tout le monde que surveille qu'est-ce qu'elle fait. Et elle doit avoir une ponctualité de comportement. Elle doit avoir un visage bien caché, elle ne doit pas démontrer, elle ne doit pas vulgariser cet attachement (Entrevista com Emina).

Quando terminada a primeira fase do casamento (*el-aeqd*), o dia seguinte é reservado ao ritual de embelezamento da futura esposa- *yum al hanna* (o dia do *henné*). Nesta segunda fase do casamento, as parentes da futura esposa começam a prepará-la para o dia seguinte, a colocar o *henné* nas mãos e nos pés. Este processo demora o dia todo,

aquele ao qual assisti, da prima Gallah, demorou cerca de 8h. Quatro mulheres artesãs (uma para cada mão e pé), ou duas no mínimo, vão a casa da família da futura esposa para colocar o *henné* nas mãos e nos pés da noiva. Normalmente são as mulheres deste grupo de estatuto responsáveis por esta arte de embelezamento, cujos motivos dos desenhos são feitos com fita adesiva que, com a ajuda de uma lâmina, desenha cada pormenor. Para além do *henné*, prepara-se o penteado da noiva, com tranças e joalharia tradicionais. O véu é de um tecido especial e de cor beringela e, se for o primeiro casamento, coloca-se um véu branco à volta do véu, como símbolo da sua virgindade. O véu de cor beringela cobre todo o corpo da noiva, inclusive, e principalmente, o rosto.

L'époux, d'ailleurs, y contribue, en offrant le parfum solide, *le-bxur*, mélange de plantes et d'écorces pilées et liées entre elles par de la sève d'arbre, qui, en se consumant, va embaumer son voile. Mais, dans le même temps, «il n'est pas beau», dit-on de trop laisser le henné au contact de sa peau : des motifs bien formés et saturés de teinture, d'un rouge si intense qu'il en devient noir, voilà qui, pour la noce, serait fort disgracieux, au contraire de ce que l'on apprécie d'habitude (TAUZIN 2001 : 164).

A futura esposa está então preparada para a noite do terceiro dia- *al marawah*- que dá lugar a uma grande festa, na qual, pela primeira vez, os noivos se presenciaiam juntos em público. Esta cerimónia pode ser na casa da família da noiva ou numa sala de eventos. Hoje em dia, esta última, tem-se tornado muito comum. No entanto, antes de se presenciarem nesta cerimónia, desenrola-se uma etapa importante: aquela na qual o marido vai buscar a sua noiva, a casa da sua família, escoltado pelos seus amigos. Antes de assumirem esta missão desafiante e, para melhor desempenharem o papel, a família do noivo convida os seus amigos a jantar em sua casa. É uma pequena cerimónia, com comida, '*atei* e, por vezes, *bandhja*, na qual os homens amigos do noivo vêm comer e preparar-se para ir buscar a mulher do seu amigo. Nesta cerimónia estão, também, presentes, numa sala diferente, as mulheres familiares e amigas do noivo. Uma vez terminado o jantar, os homens preparam-se para ir buscar a noiva, que nesse momento está escondida e acompanhada das suas amigas e familiares próximas, possivelmente num

dos quartos da sua casa. Os homens desfilam de carro até à casa da família da noiva e quando chegam inicia-se, então, o ritual performativo numa espécie de jogo das escondidas que, por vezes, leva a situações de forte violência. A noiva está escondida e guardada pelas suas amigas mais próximas, as outras mulheres estão a tentar impedir os homens de encontrar a noiva num confronto físico e verbal e, dessa forma, a tentar retardar o ato sexual. Aqui o comportamento é radicalmente contrário àquele de *sahwa*, no qual a mulher deve mostrar pudor e respeito aos homens. Nesta “batalha” as mulheres assumem um papel guerreiro em defesa da sua amiga, a qual não querem entregar aos homens, usando a força e o insulto.

En effet, les solidarités féminines peuvent donner lieu à de nouveaux espaces de pouvoir, notamment lors du rapt de la mariée, les femmes se montrent alors courageuses, maître-chanteuses, elles humilient les hommes avec une impudeur exceptionnelle et les hommes sont tenus de se prêter au jeu, de se maîtriser avec humour (LESOURD 2006 :68).

Quando os homens encontram a noiva, gera-se um clima tenso e confuso de uma violência física e verbal propositada e teatral. O noivo consegue, então, agarrar a sua mulher, que deve simular uma não-vontade de deixar a casa da família por aquele homem. A noiva está totalmente coberta, corpo e cabeça, com o véu de cor beringela (se for o primeiro casamento, terá o véu branco enrolado sobre o mesmo). Mantém uma postura imóvel e aparentemente desmaiada, ao lado do seu marido, sem falar, e, mostrando sinais de fraqueza. Se a cerimónia de *al-marawah* for em casa da família da noiva, ali ficam, a assistir às danças ao som da música *griot*²⁷ - contratada especialmente pela família da noiva- que anima a festa. Caso contrário, pode-se celebrar esta cerimónia numa sala especializada para este tipo de eventos, alugada para o propósito²⁸. Assistem à música e às danças dos convidados que se vão aproximando do grupo de músicos de *griots*. Ao lado do casal estão os respetivos amigos mais íntimos- um deles destaca-se por ser o

²⁷ Nesta cerimónia, em particular, o mais comum é ser um grupo de *griots* a animar a festa. O nível musical dos gritos e o seu reconhecimento, a nível nacional, reflete o estatuto da família.

²⁸ Atualmente em Nouakchott existem várias salas de cerimónias com diferentes valores de aluguer. A sala escolhida para determinado casamento reflete o estatuto e o poder económico da família que o celebra.

chamado *sembit* (uma espécie de representante), do lado da noiva as suas amigas e, por sua vez, ao lado do noivo os seus amigos. As amigas da noiva assumem uma postura forte e solidária, de suporte e apoio da noiva.

Terminada a cerimónia, chega o momento de o noivo levar a sua recente mulher para um apartamento, onde podem ficar três dias ou apenas umas horas, se for o caso de viajarem diretamente para o destino escolhido de lua-de-mel. O caminho até ao apartamento também tem algumas peripécias performativas, nas quais, à saída da cerimónia, é comum as amigas da noiva a trocarem por uma outra mulher com um véu idêntico. Porém, estão sempre sob uma atenta vigilância por parte dos amigos íntimos do noivo. Hoje em dia, em Nouakchott, é comum fazer uma simulação de rapto da noiva num desfile de carros, entre gritos das mulheres através das janelas e buzinas, repetidamente. É uma competição de carro para carro, num dos quais a noiva verdadeira está escondida e protegida pelas amigas. Não demora muito tempo até que os noivos se reencontrem no apartamento, normalmente alugado por três dias, para celebrarem com os amigos mais próximos, mais à vontade.

A noiva passa uma semana a esconder-se, depois é levada para a noite de núpcias e a tenda do casamento fica posta a semana toda e continua a haver farra com os “yuyuyus” e as pessoas todas correm para a festa. Isto é na “bruss”, no deserto. E agora na cidade fazem só três dias, ela esconde-se e ele leva-a para um sítio. Percebeste? Quem tem dinheiro traz muito dinheiro, quem não tem traz um mínimo, um dinheiro modesto (Conversa com avó Feichi).

Neste contexto, torna-se pertinente referir que, no âmbito do casamento na Mauritânia, cada vez mais, assistimos a uma diversidade de possibilidades no que respeita à duração e ao ritual. Do deserto à cidade, assiste-se a grandes transformações. Se antigamente, na *badyia*, o casamento durava uma semana, durante a qual a noiva passava grande parte do tempo escondida- o que, sendo no deserto ganhava outra dimensão- agora, em Nouakchott, pode durar até três dias, sendo que há quem reúna tudo num só dia. Se no deserto, havia camelos e cameleiros que vinham de vários sítios para assistir a uma cerimónia matrimonial, agora, em Nouakchott, ao invés de um desfile de cameleiros,

assistimos a um desfile de automóveis. Se no deserto uma festa casamento era um convívio simples entre famílias, amigos e vizinhos à volta de comida, música, 'atei e dança, agora dá lugar a grandes cerimónias ostentativas, que intensificam a diferença social, daqueles que podem pagar uma grande cerimónia e aqueles que não podem ou, até em alguns casos, origina endividamentos por parte das famílias. No entanto, organizar um casamento resulta da participação não apenas das famílias que o celebram, bem como da contribuição da (s) tribo (s) e respetivos amigos. E, ainda, de todos os grupos que possibilitam a realização efetiva das cerimónias, desde a preparação da noiva à receção dos convidados.

Le rituel de mariage permet aux groupes dits «dominants» de mettre fréquemment en scène les rapports de hiérarchie, car ces cérémonies nécessitent l'intervention de tous les groupes : les recours aux compétences des griots, des forgerons et des esclaves est incontournable. Chacun joue alors son rôle, le prince charmant est magnanime, forgerons grivoises, les griots animateur-quémandeurs, le marabout unit et les esclaves sont récompensés pour leur services (LESOURD 2006 :68).

3.2. O divórcio (*talaq*)

Uma mulher pode-se casar muitas vezes...muitas, muitas vezes. E, às vezes, faz muitos filhos, outras vezes não. Não há problema... (Conversa com avó Feichi).

Ao contrário das restantes sociedades de religião muçulmana, na Mauritânia o divórcio é uma prática cada vez mais frequente. Uma mulher moura com vários casamentos adquire uma reputação de *chebiba* (a mulher ideal), desejada e com experiência. Do ponto de vista jurídico, é mais fácil para um homem repudiar a sua mulher

do que a mulher pedir o divórcio, o que faz com que a mulher recorra a variadas técnicas para ser repudiada ao invés de se envolver num pedido de divórcio mais complicado (LESOURD 2006). Alguns casos de mulheres divorciadas que conheci, familiares e amigas, explicam que, na maioria das vezes, a própria mulher pede ao marido para a divorciar. Este pode não aceitar, porém, recusar representaria fraqueza e dependência da mulher. Ora, em nome da virilidade masculina e independência do homem, na maioria dos casos, o homem aceita o pedido da sua mulher e acaba por divorciá-la. Um homem pode divorciar uma mesma mulher três vezes. No entanto, o repúdio ou a separação não devem ser pronunciados de forma direta, os homens devem recorrer a metáforas e códigos previstos para o efeito, como por exemplo “és livre” ou “vai ter com a tua mãe”.

Le divorce dans notre pays n'est ni crime ni mauvais signe, ni pour l'un ni pour l'autre. La femme, elle peut se divorcer et se remarier de qu'elle finit ça période de règles, ça période juridique (...) elle n'est pas mal vu parce qu'elle est divorcée... et ça c'est un don du ciel pour la femme mauritanienne. Elle n'a jamais été mal vu ou maltraité parce qu'elle est divorcée. On peut trouver parfois une femme qui as quatre, cinq enfants...chacun a un père...et il n'y as jamais des problèmes (Entrevista com Emina).

Uma vez divorciada, normalmente, é a mulher que sai de casa e volta para casa da sua família. Se houver crianças fruto desse casamento, estas vão consigo e, no caso de se casar novamente, é muito frequente as crianças ficarem ao cuidado dos avós maternos. Normalmente, o homem não tem qualquer obrigação de suporte e apoio financeiro para com a mulher e os filhos, cabe ao bom senso de cada um. Por conseguinte, pode cancelar o divórcio nos primeiros três meses depois da tomada de decisão, isto é, precisamente durante três ciclos menstruais da mulher. Durante esse período a mulher não se encontra com nenhum homem e não se embeleza, não coloca maquilhagem nem *henné*. Uma vez terminados os três meses, é comum a mulher colocar *henné* e juntar-se com as amigas, entusiasmada por encontrar um novo marido.

Mais quelle que soit leur position statutaire et financière, les femmes répudiées disposent d'une plus grande liberté d'agir : elles ne sont plus sous la contrainte matrimoniale paternelle et peuvent ainsi choisir elles-mêmes leurs futurs prétendants. Cette potentielle liberté sexuelle des femmes divorcées leur permet de nombreuses aventures, si elles le souhaitent (LESOURD 2006).

Neste contexto, foi com este conjunto de conceitos, etnografias e reflexões acerca da sociedade mauritana, o seu universo antropológico, a sociedade moura *beidan* e as dinâmicas e estratégias matrimoniais, o ritual do casamento e o divórcio, que parti para um trabalho de campo em que pretendia confrontar, de perto, estas teorias com a prática.

4. Metodologia e Processos

(...) Deve-se enfatizar que a antropologia visual é, em grande parte, uma antropologia *performativa*. É difícil concebe-la, tal qual a antropologia escrita o faz, como uma “tradução” da cultura que resultará em uma série de afirmações propositivas. Refere-se, ao contrário, à apresentação dos objetos e à reconstituição das experiências no mundo. (...) Será extremamente importante a criação de projetos de longa duração que explorem os fenômenos sociais complexos em uma conjuntura particular sob diversas perspectivas (MACDOUGALL 2005:28).

4.1. A chegada ao terreno: conhecer a família; a língua enquanto limite de comunicação

A minha estadia na Mauritânia, mais especificamente em Nouakchott, teve dois períodos: um primeiro de Janeiro a Março de 2016 e, um segundo, de Fevereiro a Maio de 2018. Ambos os períodos foram acompanhados de trabalho de terreno, escrita de dois diários de campo, filmagens, entrevistas, encontros com investigadores locais, conversas informais, pesquisa, viagens, encontros familiares e, claro, dificuldades. É importante referir que o primeiro período de estadia em Nouakchott, em 2016, teve um peso emocional diferente do último uma vez que foi a primeira vez que fui à Mauritânia e que conheci toda a minha família paterna e, por conseguinte, as minhas origens. Os diários de campos escritos em cada um destes períodos representarão aqui um apoio fundamental, não apenas como dinamizadores da memória como também enquanto testemunhos de uma observação pessoal e emocional. Durante as duas estadias, foi regra a escrita no final do dia enquanto forma de registo etnográfico e partilha emocional.

Il faut donc enregistrer, incorporer les diverses activités de la journée, et prendre des notes en rentrant le soir, puisque, en dehors des entretiens plus formels, je n'écris pas « sur le coup ». La mémorisation, plutôt que le recours

aux prises de notes immédiates, me semble-t-il, permet de réduire les distances avec les commerçantes (LESOURD 2006 :30).

Em ambos os períodos fiquei hospedada em casa de amigos próximos do meu pai, mauritanos, onde tinha um quarto para mim e, assim, mais privacidade. Este é um ponto importante a referir uma vez que, na Mauritânia, a questão da privacidade é particular ou, mesmo, pouco comum. O quarto individual é algo recente e para aqueles com mais posses económicas. A utilização do espaço da casa é, de forma geral, feito por todos, isto é, a família, de forma comum e aleatória. A minha avó, por exemplo, dorme onde adormece, podendo ser no corredor ou numa das duas salas da casa, sempre no chão. É neste sentido que os hábitos nómadas ainda fazem parte, de certa forma, do quotidiano de alguns mauritanos. E, de facto, há hábitos que nunca deixaram de existir e que talvez nunca deixarão de existir, como por exemplo, a utilização de tapetes e almofadas para tudo e, ainda, comer com as mãos no chão de um só prato partilhado. Isto são hábitos que existem desde sempre e que não assinalam qualquer pertença de classe.

A chegada a Nouakchott, em 2016, foi de noite, já tarde, por volta das 23h30. O meu pai acompanhou-me durante duas semanas, para me apresentar e integrar na família. Foi o seu amigo Themine e a filha Aziza que nos vieram buscar ao aeroporto, pois era na sua casa onde iria ficar nos próximos dois meses, no bairro “Centre Émetteur”, em Tevragh Zeina, uma parte mais burguesa de Nouakchott. O tio Hametal, o irmão mais próximo do meu pai, também nos foi receber ao aeroporto. Nunca nos tínhamos conhecido e estávamos ambos um pouco nervosos. Eu ia vestida “à europeia”, com calças de ganga e ténis e, quando aterrámos, coloquei um lenço na cabeça. Até ao momento ainda não pensara no efeito que a minha forma de vestir poderia vir a ter para a família. Chegados a casa do Themine, já por volta da 1h da manhã, estava a sua mulher com os empregados à nossa espera na sala das visitas, com um “banquete” à nossa espera. É importante referir aqui que na maioria das casas mauritanas, existe uma sala de estar comum, onde a família passa o tempo e, por sua vez, uma sala de estar para as visitas, com os melhores tapetes e almofadas e destinada apenas para ocasiões de visita especiais.

O primeiro encontro com a família mais próxima- a avó Fечи, a tia Maidla, os tios Yahvdhou e Hametal e o tio-avô Mohamed Yaya (chefe da tribo) - foi emocionante e, ao mesmo tempo, particular. Se por um lado não houve uma grande expansividade

afetiva, a nível físico, por outro lado, senti-me a atração do momento, onde todos me queriam ver, olhar e oferecer de tudo. O facto de não falar *hassanyia* e de grande parte da família não falar francês, principalmente as mulheres, fez com que a comunicação se mantivesse sempre relativamente primária e maioritariamente gestual. No início, esta barreira comunicativa era tema principal numa primeira aproximação com qualquer membro da família. Todos me perguntavam a razão de não falar *hassanyia*, em jeito de desilusão, o que me deixou, de certa forma, frustrada. No entanto, o meu esforço intuitivo, desde o início, para tentar aprender algumas palavras de *hassanyia*, foi desde logo apreciado por todos. No fundo, demonstrar interesse por compreender as minhas origens, a minha cultura, a minha tribo e os seus hábitos era o mais importante para a minha família. Porém, enquanto filmava e queria comunicar com a minha avó, não dominar o *hassanyia* tornou-se uma dimensão visivelmente limitativa. O facto de precisar sempre de alguém como tradutor e mediador, normalmente o meu tio Hametal (que fala francês) ou o meu pai, limitou a possibilidade de ir mais longe nalgumas questões.

Films in unfamiliar languages, in which much is incomprehensible, nevertheless communicate the objective existence of people in other environments, the affective tonalities of many of their relationships, and the logic of many their activities. Here “culture” appears not as the defining feature of life (indeed, in pictures the concept of culture cannot appear at all) but rather as a set of inflections of the recognizable world (MacDougall 1998:258).

Neste contexto, passado o momento de apresentações e ambientação, comecei, então, a explicar a familiares e amigos próximos a minha intenção de investigação para este projeto. Quando expliquei que iria fazer um projeto-filme sobre o casamento na Mauritânia, a reação foi de grande entusiasmo e orgulho. Todos falavam do interesse do tema e da beleza do ritual do casamento na Mauritânia. Notei, de imediato, um grande orgulho da minha família nos costumes mouros e numa forte vontade e disponibilidade de os partilhar. No entanto, quando abordei a questão das filmagens a reação mudou e ninguém se mostrou disponível. Se, por um lado, os homens diziam “isso é assunto para

ser falado com as mulheres”, por outro lado, as mulheres diziam que não era correto falar desse assunto em frente a uma câmara, enquanto mulher *beidan*.

Contudo, eu sabia que, para mim, faria apenas sentido fazer esta investigação e o filme sobre a minha família, numa relação de proximidade com o tema e com as pessoas que dele participariam. Informaram-me, logo, da existência de dois casamentos na família no mês seguinte. A abertura para serem filmados, os casamentos, foi um processo longo de negociação.

4.2 A importância da utilização do véu: o *estar perto*

Regarder, observer, faire son terrain, c’est adopter des positions de réception (parfois inconscientes), plus au moins orientées par ses interlocuteurs, car l’action d’observer et de participer de l’anthropologue résulte, certes, de sa présence impliquée et appliquée, mais avant tout d’une acceptation par l’Autre (LESOURD 2006 :24).

A razão de ali estar a fazer este projeto não foi prioridade de conversa num primeiro momento. Entreguei-me ao espaço e tempo que aquele momento de encontro com as origens exigia. No início, fui tentando perceber as dinâmicas culturais pertencentes àquele quotidiano que me pertenceria nos meses que se seguiriam. Enquanto mulher, estrangeira e, ao mesmo tempo, moura, fui-me me adaptando aos códigos daquela cultura. Nos primeiros dias usei apenas um lenço a cobrir o cabelo, depois percebi, e fizeram-me perceber, que seria mais fácil aderir ao véu. O momento em que isso se tornou mais evidente foi no evento da inauguração do mercado da Mahassen, a mulher da casa onde eu estava hospedada. Era um evento só para mulheres, com comida, música e dança. Fui com a Aziza, a sua filha, e, quando chegámos, a Mahassen dirigiu-se imediatamente a Aziza perguntando a razão de eu não estar com véu. Senti os olhares sob mim, desta vez não só por curiosidade de saber quem era mas, também, por ser a única, no fundo a única moura, sem véu. Foi a partir deste momento desconfortável que decidi usar véu nos meses seguintes, todos os dias.

No início, a adaptação ao véu não foi fácil, porém, abriu-me portas imprescindíveis para a minha pesquisa. Não só me permitiu passar despercebida na Mauritânia e, assim, poder exercer uma observação com menos filtros, como, também, facilitou a minha aproximação com a minha família, nomeadamente, com as mulheres. Quase todos os véus que usei foram ofertas, ora da família, ora das mulheres em cujas casas me recebiam. Oferecer um véu a uma visita estrangeira é um gesto muito comum na Mauritânia, enquanto expressão de partilha e orgulho culturais.

As três dimensões do meu ser ali presentes, o ser mulher, moura e antropóloga, ofereceram uma análise complexa das dinâmicas sociais ali presentes. Conciliar as três nem foi sempre evidente e o esforço que senti de início foi-se relativizando com o passar do tempo. De facto, esta tridimensionalidade do “eu” pode-se considerar uma mais-valia para uma visão mais completa e próxima da realidade da sociedade moura.

Neste sentido, o *estar perto* foi um imperativo durante toda a minha estadia na Mauritânia uma vez que, de certa forma, mesmo sendo o primeiro contacto com a minha origem, estive diariamente num *espaço de pertença*, em família. Os momentos de convívio foram, por regra, sempre em família. Em todos esses momentos fui observadora participante, porém, é importante referir que o facto de estar também num encontro com as minhas origens numa tentativa de perceber o meu lugar ali fez com que, muitas vezes, o meu olhar de antropóloga se tenha tornado inseparável do meu olhar enquanto Zahra, portuguesa e moura parte daquela família. Sublinha-se, aqui, a pertinência de ambos os olhares para o enriquecimento desta investigação.

4.3. Os primeiros contactos: *Maison des Cinéastes*, investigadores mauritanos e a Emina

A ideia de fazer deste trabalho de projeto um filme surge de uma conversa entre amigos, que fizeram o filme *Bab Septa* na Mauritânia em 2008, e que me falaram de uns filmes de arquivo de casamentos da época prévia à independência (1960), que diziam ser o único testemunho de imagem dessa altura.

Neste sentido, antes da minha chegada à Mauritânia estabeleci uma primeira

tentativa de contacto, via *e-mail*, com Abderrahmane Salem, fundador e diretor da *Maison des Cinéastes*, associação de promoção da produção de cinema em Nouakchott. Sem resposta naquele momento, aproveitei a ida do meu pai a Nouakchott, em 2015, para comunicar a Abderrahmane a minha ida, cujo objetivo seria a realização de um filme sobre o casamento na Mauritânia e a eventual possibilidade de aceder a algumas imagens de arquivo. Deste modo, aquando da minha chegada, em 2016, a *Maison des Cinéastes* estava já alertada da minha chegada e da minha intenção em realizar ali um filme.

O primeiro encontro com Abderrahmane foi no museu de Nouakchott, onde estava a decorrer o festival de cinema japonês e onde, naquele dia, projetariam o filme “Viagem de Chihiro”. Apresentámo-nos após a projeção do filme e Abderrahmane ofereceu-me toda a disponibilidade para ajudar naquilo que fosse preciso para filmar em Nouakchott, no que diz respeito a questões logísticas, cruzamento de contatos, autorizações e, ainda, acompanhamento pessoal e informal de visitas à cidade. No que diz respeito às imagens de arquivo de casamentos, adiantou-me que muito pouco existe antes da independência. O que há é mais recente e mostrou-me algumas filmagens, no entanto, devido à má qualidade, decidi não utilizá-las para o filme mas sim como instrumento de apoio à investigação. Aconselhou-me outros filmes mauritanos para melhor compreender as dinâmicas matrimoniais na Mauritânia.

O encontro seguinte com Abderrahmane foi logo no dia a seguir, no café tunisino “Zeitouna”, onde me apresentou o diretor financeiro da *Maison des Cinéastes*, Mohamed Ali, e um estudante cineasta e colaborador da associação, de nome Zaïd (por coincidência, filho de um grande amigo do meu pai). Senti um forte apoio e disponibilidade de todos para me ajudar no que fosse preciso, generosidade que fui percebendo ao longo do tempo ser uma característica constantemente presente na cultura mauritana. Copiaram-me para o disco externo alguns filmes mauritanos, alguns deles produzidos pela *Maison des Cinéastes*. Propuseram, ainda, a minha colaboração, para uma melhor integração em Nouakchott e no ambiente cineasta, na Feira das Associações, na qual teriam uma banca informativa da *Maison des Cinéastes* e algumas atividades relacionadas.

Por conseguinte, a minha colaboração com a *Maison des Cinéastes* acabou por se consagrar numa relação mais próxima com o Mohamed Ali, mais disponível naquele momento, e com o qual fui criando uma relação de amizade desde 2016 até hoje. Ali

teve um papel imprescindível para o enriquecimento da minha investigação bem como no apoio durante a minha estadia nos meses que lá vivi. Ali proporcionou-me desde uma contextualização política e social da Mauritânia, nomeadamente no que diz respeito à questão da emancipação dos *hartanis* enquanto ex-escravos, passando por idas a encontros clandestinos de encontros desta população para cantar o *El-Medht*²⁹, idas a casamentos *hartanis*- facilitado pela sua presença, por ser *hartani*, às voltas de carro pela cidade e à participação nos eventos de cultura popular promovidos pela associação- *Teranim Pour Les Arts Populaires*- na qual é diretor e fundador. Todos estes momentos, mesmo que não diretamente relacionados com o tema de investigação, possibilitaram uma perceção mais alargada da sociedade mauritana, no seu todo. Neste sentido é importante salientar que o facto de ser moura *beidan* limitou-me, de certa forma, a convivências e dinâmicas específicas que não representam toda a Mauritânia. Assim, a convivência com o amigo Mohamed Ali foi não só enriquecedora do meu conhecimento da cultura mauritana como também me forneceu experiências e contacto com outras realidades, diferentes daquela no seio da minha família.

Por conseguinte, para enriquecer a minha investigação na parte teórico-científica de contextualização da Mauritânia foi importante o encontro com alguns investigadores mauritanos. Nesse encontro, reuni-me com o sociólogo Amel Daddah, o tradutor mauritano de Pierre Bonte, Mohamed Fall Bah Ahmed, secretário-geral do *Centre d'Études et de Recherches sur L'Ouest Saharien*, e, ainda, Yahya Ould el Bara, investigador e professor de Linguística na Universidade de Nouakchott. Estava também presente, importante, segundo os investigadores, por ser mulher e investigadora, a antropóloga franco-tunisina Ferdaous Bouhlel. De facto, tornou-se ali evidente a importância da presença de uma outra mulher para o pensamento e reflexão de temas como casamento e relações entre homem e mulher no mundo muçulmano. Importante sublinhar que, ao longo de todo o meu trabalho de campo na Mauritânia, percebi que as mulheres são, de forma geral, mais abertas na discussão de assuntos relacionados com o matrimónio e o amor. O encontro com os investigadores resultou numa partilha de informação pertinente na contextualização da sociedade mauritana e, ainda, na recomendação de referências bibliográficas, como Céline Lesourd, Aline Tauzin e

²⁹ EL-Medh é uma expressão de arte popular através da música praticada pelos escravos, aquando da escravatura, e, hoje, pelos seus parentes, libertos, que se continuam a encontrar para cantar sobre o quotidiano de injustiças sociais.

Mariem Baba Ahmed.

Um outro contacto importante para a investigação e para o filme resultou num encontro mais informal e familiar com a Emina, uma “prima da tribo” que trabalhou no Ministère des Femmes e, para além de falar francês, foi a única mulher que se disponibilizou para ser entrevistada e filmada para falar sobre o casamento na Mauritânia. De início, a ideia seria utilizar a entrevista da Emina no filme e, nesse sentido, a meu pedido, a entrevista foi filmada em casa da minha avó Feichi, para manter o ambiente íntimo até então filmado e por, a nível estético, ser um espaço com o qual me familiarizei desde o início. O meu pedido foi aceite com entusiasmo não só pelo prazer de me ajudar como também pela consideração que tem pela minha avó, a quem ofereceu um véu de goma especial de cor beringela. Contou a história da evolução do casamento desde os tempos nómadas até hoje, nas cidades, bem como o ritual que exige um casamento na Mauritânia. A forma de se expressar e de falar perante a câmara mostrou a sua experiência discursiva, em tempos, com o Ministère des Femmes. Depois da entrevista tentei aproveitar aquele momento raro de estar apenas com a minha avó e outra mulher que fala francês para fazer algumas perguntas mais íntimas sobre a relação conjugal entre homem e mulher e o amor. No entanto, o resultado não foi eficaz no sentido em que as traduções que a Emina fazia das minhas questões não eram literais àquilo que eu perguntava e, ainda, era ela que respondia (quase) sempre pela minha avó. Sem efeito, acabei por desistir e considerar apenas a entrevista, que já bastante enriqueceu a pesquisa.

4.4. Dificuldades em filmar no exterior: a televisão mauritana

A primeira vez que percebi a complexidade da questão da imagem na Mauritânia foi de uma forma pouco simpática. Estava a passear de carro com o meu pai em Nouakchott, perto do mercado principal- *Marché Capitale*- e, ao passar um cruzamento com muito trânsito, parados, decido tirar uma fotografia com o meu telemóvel. Subitamente, um polícia de trânsito dirige-se ao nosso carro, enfia o braço pela janela e tira-me o telemóvel da mão, obrigando-me a mostrar e a eliminar as fotografias que tinha tirado ali. Aqui percebi que se tirar uma fotografia com o telemóvel causara esta reação, então sair com uma câmara e tripé à rua seria impossível.

Neste sentido, através de um contacto do meu pai, conseguimos agendar uma reunião com o diretor da televisão mauritana- Moctar Ould Abdallahi-, que nos recebeu com grande gentileza e disponibilidade para ajudar. Expliquei-lhe o projeto e que gostaria de aceder a algumas imagens de arquivo de casamentos na Mauritânia. Para o efeito, apresentou-nos, de imediato, o responsável pelo arquivo na televisão. No dia seguinte tinha já alguns dois filmes de arquivo passados diretamente para o meu disco externo. Expliquei ainda a Moctar Abdallahi que, se possível, gostaria de filmar algumas paisagens da cidade de Nouakchott. A via legal para filmar, explicou-me, seria pedir as autorizações necessárias para filmar no exterior, que demorariam, segundo ele, mais tempo do que aquele da minha estadia ali. Neste sentido, Moctar Abdallahi propôs-me “proteção” da televisão, isto é, ir com uma equipa de filmagens e indicar-lhes o que queria filmar, com a minha própria câmara. No fundo, fingi fazer parte da equipa de televisão, com direito a crachá ao peito, acompanhada de um outro *cameraman* numa carrinha da TV e cada um fez as suas próprias filmagens no local que eu escolhera.

Esta experiência de camuflagem foi importante não apenas para conseguir o objetivo de conseguir algumas imagens da cidade de Nouakchott, como também para perceber outros paradigmas da cultura mauritana. Por exemplo, foram claramente notórios os olhares de preconceito da maioria dos transeuntes que por ali passavam e comentavam o fato de uma “moura”- porque eu estava de véu- estar a filmar, grande parte do tempo em cima do teto da carrinha da televisão. Ouvi alguns comentários do género “ onde é que já se viu uma moura *cameraman*”, tanto da parte de mulheres como de homens. De fato, enquanto estava a filmar e ia sentindo os olhares e ouvindo os comentários, senti algum desconforto e nervosismo, que fez com que não me sentisse tão à vontade para explorar diferentes planos. Deste modo, filmámos três sítios: o *Marché Capitale*, o mercado principal e central da cidade, local de grande fluxo de pessoas, mercadorias, sons, cores e cheiros; o cruzamento perto desse mercado, que é um dos locais de maior trânsito e caos de tráfego, ruído e apitos e, por fim, para filmar uma vista de cima sobre a cidade, filmámos no terraço de um Hotel no centro, que oferece uma vista angular sobre a cidade.

Neste contexto, perante os entraves de filmar livremente na cidade de Nouakchott, a única solução concentrou-se num processo de camuflagem na televisão mauritana, em 2016, aquando da minha primeira estadia. Por conseguinte, ao longo de ambas a estadias, fui fazendo filmagens discretamente no carro, em pequenas e grandes

viagens. Filmagens de estradas, dentro e fora da cidade, de deserto, de céu, com diferentes tons de luz. Em 2018, aquando da ida com o meu pai e mais dois amigos a Atar, cidade de origem de todos eles, no norte da Mauritânia, consegui algumas filmagens, tanto na cidade como no deserto em redor. A ideia seria filmar alguns locais da cidade que identificassem, de alguma forma, momentos memoráveis de um passado de infância e adolescência do meu pai. Estas filmagens foram mais pensadas a título de recordação pessoal, íntima e familiar, para o meu pai e família. Ainda em Atar, mais precisamente num Oásis de um dos amigos do meu pai a 13km da cidade, em Teyarett, matou-se um camelo como boas vindas à minha chegada. Era um camelo jovem, de cerca de um ano de idade. A matança começou às 6h da manhã, apenas dois homens daquela aldeia e duas facas pequenas. O processo acabou por volta do meio-dia, separou-se a carne em várias porções, uma para a casa e o resto para distribuir pelas famílias da aldeia. Foi-me explicado que cada vez que se mata um camelo no deserto, a carne é sempre distribuída pela aldeia.

4.5. Observação e participação das rotinas e interações

4.5.1. A importância da estadia sem câmara

Since each contact you make can lead to another and may provide you with deeper insights into your subject matter, you're not wasting your time by getting to know the people you meet right off. At the same time, it makes sense to be wary of people who are overly enthusiastic about being in your film. Ask yourself what's in it for them (BARBASH AND TAYLOR 1997:43).

Aquando da minha primeira estadia na Mauritânia, em 2016, a primeira vez que peguei na câmara foi quase um mês depois da minha chegada. A ambientação fez parte de um processo vagaroso, necessário à compreensão não apenas dos códigos culturais daquele lugar, bem como do conhecimento das minhas raízes e de uma família, com a qual jamais estabelecera qualquer contacto até ao momento. Era necessário criar uma

proximidade, não forçada, ambientar-me, não apenas com a minha família mas também com o espaço ao qual a cultura mauritana se delimitava.

Neste sentido, nas primeiras semanas da minha estadia em 2016 foi imperativo o *estar perto*, sem qualquer pretensão que não fosse a genuína “fome” de conhecer as minhas origens, a minha família, um passado e um presente. Se a estadia sem câmara, numa fase inicial, é um pressuposto primordial na abordagem do antropólogo com o terreno, creio que, no meu caso, a minha abordagem participou de uma ambivalência entre o ser antropóloga e o ser parte daquele mundo. Este fato fez com que houvesse uma maior naturalidade entre mim e o objeto estudado que, de certa forma, foi-se contruindo enquanto auto-reflexão do meu *ser*.

É importante referir, mais uma vez, que, devido às limitações de autorização para filmar na Mauritânia, anteriormente referidas, o *estar com a câmara* foi reduzido a determinados contextos específicos e íntimos. Isto significa que a maioria do tempo que passei em ambas as estadias foi vivido maioritariamente sem câmara, o que nem sempre foi uma opção de escolha. Neste sentido, os diários de campo constituíram-se enquanto principal meio de registo etnográfico nesta pesquisa, na medida em que, tudo aquilo que não podia ser filmado era descrito minuciosamente no diário, no final do dia.

4.5.2 A escolha da avó Feichi e a sua relação com a câmara

Ethnographic filmmaker Tim Asch taught scores of aspiring visual anthropologists, telling them countless times, “Know your subject...Spend time with them, cultivating a relationship. If you can’t do that, then collaborate with an anthropologist who has” (BARBASH AND TAYLOR 1997: 41)

Depois de várias idas a casa da minha avó Feichi, onde mora também a minha tia Maidla, foi apenas na segunda semana que comecei a observar a minha avó, os seus gestos e expressões numa perspetiva mais cinematográfica. Fui percebendo que seria a personagem ideal a filmar para a narrativa que queria criar com o filme. Na verdade, como já anteriormente foi explicado, a escolha foi, também, de certa forma,

condicionada pelo fato de ser a única pessoa da família a aceitar ser filmada. Porém, foi logo desde o primeiro dia que surgiu uma forte empatia com a minha avó, mesmo perante a inexistência de uma comunicação verbal. Depois de tomada a decisão de filmar a avó Feichi, e com o seu consentimento, tive cerca de duas semanas apenas a observar e a tomar notas no diário de campo. A presença da câmera poderia mudar todo o ambiente e era necessário criar uma proximidade mais íntima com a minha avó e o seu espaço, a sua casa, de forma a conseguir uma maior naturalidade com a câmera quando esta estivesse presente.

Neste sentido, logo no primeiro dia que levei a câmera comigo para casa da minha avó, foi surpreendente a sua reação à presença daquele objeto. Apesar de não saber bem do que se tratava, e de ter inclusive perguntado ao meu pai o que era e se estava a tirar fotografias, a sua reação foi sempre como se ali não estivesse uma câmera. Esta relação de naturalidade da minha avó com a câmera de filmar tornou muito mais fácil todo o processo de filmagem. Estar ali com ou sem câmera era igual no que diz respeito aos gestos e interações da minha avó comigo e com os outros. As filmagens para o filme foram todas feitas em casa da minha avó, da qual ela já não sai há alguns anos devido a um problema na perna. A família mais próxima, que está lá todos os dias, nem que seja de passagem para um chá, também se deixou ser filmada em alguns momentos de convívio familiar.

Na minha primeira estadia, penso que as dificuldades e, consequentemente, as falhas, foram mais frequentes do que na minha última estadia, em 2018. Não só por ser a minha primeira vez no terreno e, como tal, estar numa fase de adaptação a um contexto completamente desconhecido até ao momento, como também, estar numa fase de adaptação à manipulação da câmera de filmar. Fiz algumas experiências no que diz respeito à tonalidade da imagem, ao foco, aos planos e ao som. Não foi necessário muitas tentativas de experimentar diferentes planos da minha avó uma vez que está quase sempre no mesmo sítio, sentada ou deitada, e raramente se levanta, a não ser para ir à casa de banho. Como também nunca sai de casa, as filmagens com ela acabaram por ser sempre feitas dentro de casa. A partir do primeiro dia que comecei a filmar levei sempre a câmera comigo quando ia a casa da minha avó. Mesmo que acabasse por não filmar, queria ter a certeza de não perder algum momento crucial. O dia-a-dia em casa da minha avó tem um ritmo particularmente calmo e quase parado, como na maioria das casas onde passei algum tempo na Mauritânia. O quotidiano, para aqueles que não trabalham,

é feito de momentos de uma tranquilidade quase imóvel, onde os corpos permanecem grande parte do tempo deitados, entre tapetes e almofadas, e onde o som do chá a aquecer e a cair de copo em copo é uma constante. Em casa da minha avó, onde nem ela nem a minha tia trabalham, os dias são passados neste registo e oscilam nos momentos em que a família se junta, à hora do almoço ou ao final do dia. O resto do tempo é passado maioritariamente na horizontal, com alguns intervalos onde os olhos descansam por um instante.

Neste sentido, uma vez familiarizada com aquele ritmo, fui começando a filmar todos os momentos do quotidiano da minha avó e família, imprescindíveis para perceber uma parte importante da realidade quotidiana da sociedade moura. As refeições, o cozinhar, os chás, as conversas ao acaso, as rezas, as primas pequenas a dançar no terraço de casa, ou a ver televisão, os momentos de convívio entre família e, ainda, uma situação inédita, a minha avó a ler poesia islâmica. Foram tudo momentos que não planeei e foi apenas deixar que a câmara captasse o momento *per se*. Os únicos momentos nos quais eu intervim foram as entrevistas que fui fazendo à minha avó, nas quais pedia ao meu tio Hametal ou ao meu pai que traduzissem as questões às quais eu queria que a minha avó respondesse.

Contudo, apesar de essencial para as traduções necessárias à comunicação com a minha avó, a presença do meu tio ou do meu pai, enquanto figuras masculinas da família, nem sempre se revelou uma mais-valia. No entanto, foi a única solução uma vez que são os únicos da família, que constantemente estava presente na casa da minha avó, a falar francês. Por conseguinte, em momentos nos quais eles não estavam presentes, e estava apenas eu, a minha avó Feichi e a minha tia Maidla, a interação era mais genuína, na medida em que, estávamos entre mulheres e elas sentiam-se mais à vontade para falar sobre assuntos mais íntimos. Foram várias as vezes, por exemplo, que a minha avó aproveitou não estarem homens presentes para me dizer que eu tinha que casar com um mouro e que íamos arranjar um bom marido e ficar lá a morar, junto da família, em Nouakchott. Houve vários momentos em que senti uma enorme frustração de não falar *hassanyia*, porque, de fato, as mulheres mouras entre si falam sobre tudo. Havia essa vontade e abertura da parte da minha avó mas a falha de comunicação não permitia muitos desenvolvimentos. No entanto, consegui captar com a câmara alguns desses momentos de cumplicidade entre mim e a minha avó e a inexistência de comunicação verbal acabou por não se relevar o mais importante. A comunicação gestual, num jeito

de cumplicidade crescente, entre mim e a minha avó acabou por se impor como parte crucial na construção da narrativa do filme.

4.5.3. As refeições e os *'atai*

O momento da refeição é, em quase todo o mundo, um imperativo no quotidiano de todos nós. A Mauritânia não é exceção e o momento da refeição é sagrado. A refeição mais importante, e aquela que nunca falha, é o almoço. O investimento para o dia está no almoço e, geralmente, é seguido de uma pequena sesta. No entanto, pode também acontecer, em ocasiões especiais, jantares mais aprimorados.

Durante a minha estadia, era todos os dias convidada para almoçar, ora em casa do meu tio Hametal- o irmão mais próximo do meu pai- ora em casa da minha avó, ora em casa do meu tio-avó Mohamed Yaya- chefe da nossa tribo e o membro da família intelectualmente mais próximo do meu pai- ora em casa de outros familiares e amigos. Fazer parte desta rotina enriqueceu bastante a minha experiência tanto familiar e cultural como antropológica. Perceber as formas de estar em torno de um prato de comida fornece uma leitura mais próxima da realidade das dinâmicas culturais da sociedade moura.

Neste sentido, no contexto específico da sociedade moura na Mauritânia, o momento da refeição obedece a determinados códigos de comportamento. Porém, em momentos de reunião familiar mais íntima, isto é, pais e filhos, esses códigos têm algumas exceções. Geralmente, em momentos de encontro familiar e não-familiar, mulheres e homens comem em salas separadas. No meu caso, por ser considerada, de certa forma, estrangeira, acabava por não ser forçada a cumprir estas regras. No entanto, na maioria das vezes ficava na sala das mulheres, apesar de ser mais difícil comunicar pois a maioria das mulheres, na minha família, não fala francês. Os empregados- cozinheiros/as, amas, porteiros e motoristas- comem juntos, normalmente aquilo que resta da refeição da família dos patrões. Em casa da minha avó Feichi, quando estávamos apenas eu, o meu pai, os meus tios e a minha avó, não comíamos em salas separadas, porém, os pratos de comida e a toalha onde comíamos era diferente. Os meus tios e o meu pai comiam sempre primeiro e o prato maior e com as melhores partes da carne. Nós, as mulheres, comíamos num prato mais pequeno e geralmente com menos carne e,

muitas vezes, juntávamos o resto da comida dos homens quando terminavam a sua refeição. A minha avó e a minha tia insistiam sempre que eu me juntasse aos homens, por acharem que eu, enquanto visita, deveria ter o mesmo tipo de tratamento superior igual aos dos homens. Na casa da minha avó, contrariamente à maioria das casas onde fui recebida, não há empregados. É apenas a minha avó e a minha tia, que, normalmente, é quem cozinha no dia-a-dia, apesar de não gostar muito. Quando faziam alguns almoços especiais pediam, especialmente, a uma *hartani* (moura negra) para cozinhar nesse dia. Mas quando era frango com legumes e arroz, que sabiam que eu gostava por ser menos pesado do que a típica carne de cabrito ou camelo, era a minha tia Maidla que cozinhava.

Neste sentido, em todas as casas onde estive na Mauritânia, independentemente do estatuto social, come-se sempre coletivamente de um só prato grande, pousado no chão, e com as mãos. Geralmente, os empregados- para aqueles que têm essa possibilidade- começam por colocar a toalha no chão, as bebidas (sumos, água, *bissap* e *zrig*) e a fruta e/ou iogurtes. De seguida, trazem um *kit* com um bule, um género de alguidar e sabão, para lavar as mãos. Vão passando de pessoa a pessoa, entornando a água como auxílio. Come-se em torno do prato, que está no centro da toalha. Foram várias as vezes que reparei que, quando estava a comer, iam colocando os melhores pedaços de carne ou peixe para o meu lado do prato. Notei a repetibilidade deste gesto em várias ocasiões, não só comigo, por ser convidada especial, mas também com outros convidados.

Por conseguinte, é ainda de salientar que em muitas casas onde estive, de familiares da minha tribo, uns mais afastados do que outros, é comum a mulher da casa raramente aparecer junto dos convidados. Normalmente é a mulher a organizar tudo para o jantar ou almoço no qual vão receber convidados, sejam eles próximos ou distantes da família. A mulher pensa no que cozinhar e o que comprar e, muito frequentemente, permanece próxima dos empregados, na cozinha, para garantir que nada falha. E, quando se junta aos convidados, mesmo sendo a mulher da casa, fica apenas na sala das mulheres, sendo quase escasso o convívio com os homens.

Antes e depois da refeição, e em vários momentos do dia, bebe-se o '*atai*, o chá mauritano. Beber o chá mauritano é certamente imperativo do quotidiano de todos os mauritanos. Em qualquer lugar está sempre presente um *campingaz*, um ou dois bules e os copos de vidro destinados ao '*atai*. É pretexto de passagem em qualquer casa, a qualquer hora. Em casa da minha avó Feichi, por exemplo, a minha tia Maidla está

constantemente a fazer chá. Neste sentido, a preparação do chá mauritano pode ser considerado uma arte, tanto pela dedicação e elegância que exige como na sua utilização como forma de passar o tempo. Nalguns casos, em famílias mais abastadas, existe um empregado cuja missão é preparar o *'atai* ou, noutros casos, essa função pode ser atribuída a um dos empregados da casa. Se não for um dos empregados, de maneira geral, a preparação do chá mauritano é feita pelas mulheres.

É importante referir que estes códigos comportamentais não são igualmente rígidos em todas as casas mauritanas, porém, são observações daquilo que foi a minha experiência daquela realidade e no contexto que vivi.

Na minha última estadia, em 2018, na qual o meu pai esteve sempre presente, criámos uma rotina, quase todos os dias por volta das 17h: passávamos numa padaria no bairro *Première*, onde a minha avó mora, e comprávamos uma baguete quente- *mburu hammi*- (a melhor que comemos na Mauritânia), manteiga a granel- na mercearia ao lado de casa da minha avó- e acompanhávamos com o chá mauritano em casa da Feichi. Uma rotina que rapidamente se tornou um vício para todos nós- eu, a minha avó, o meu pai, os meus tios e as primas pequenas. Se não passávamos em casa da avó Feichi um dia à hora do *mburu hammi*, já nos perguntavam o porquê de não termos aparecido, no dia a seguir. Proporcionava não apenas um momento de prazer gustativo, porque o pão era mesmo bom e sempre quente (comparativamente ao habitual na Mauritânia), como também um momento de convívio familiar ao final do dia, antes de cair a noite.

4.5.4. As aulas de ginástica com as mulheres

Na minha última estadia, em 2018, decidi começar a frequentar as aulas de ginástica só para mulheres, num ginásio perto de casa- o “Atlantic”- não só para me aproximar de um universo mais alargado das mulheres em Nouakchott, como também para compensar o fato de raramente andar a pé, por não ser uma cidade destinada a tal. Quando me inscrevi percebi subitamente que, apesar de ser um ginásio misto, de utilização separada, as mulheres tinham uma opção de horário muito menor do que a dos homens. Os homens têm acesso ao ginásio todos os dias da semana, até as 23h, com pausa no horário destinado às mulheres. Por sua vez, as mulheres apenas podem usufruir do ginásio três dias por semana- terças, quintas e sábados- entre as 17h30 e as 20h.

No início, quando comecei as aulas, deviam estar cerca de 30 mulheres a frequentar a aula de ginástica, dada por uma professora mauritana, a Emina. Nas últimas aulas, já no fim da minha estadia, deveríamos ser cerca de 50 mulheres a frequentar a aula. Foi interessante e importante criar esta rotina três dias por semana na medida em que ali estava, de fato, a participar de um momento de mulheres e para as mulheres, independentemente da origem, ali éramos todas iguais. No lugar do véu estavam os *leggings*, os *tops* justos e o cabelo à mostra. Não havia qualquer pudor com o corpo, antes pelo contrário, algumas mulheres exibiam as suas formas redondas com um certo orgulho. Porém, estão ali para perder peso, porque foram percebendo que não é apenas uma questão de estética mas também de saúde. No final de cada aula, pesam-se na balança e tiram as medidas da cintura, das coxas e do busto, que são anotadas numa folha pela professora para controlar a evolução de cada mulher. À medida que o tempo foi passando, fui estando mais à vontade e trocando algumas palavras com algumas mulheres, as poucas que falavam francês.

Neste sentido, a minha participação nas aulas de ginástica em Nouakchott fez parte, sobretudo, de um processo observacional numa tentativa de melhor compreensão das dinâmicas entre mulheres na Mauritânia, fora de um ambiente familiar. Apesar de não ter feito amizades próximas, a minha participação nas aulas resultou numa leitura mais aprofundada e completa das interações entre as mulheres, nos gestos e nas formas de comunicar num ambiente íntimo só entre mulheres.

4.5.5. Amizades com mulheres mauritanas: das idas ao cabeleireiro e ao *hamam*, às voltas de carro e confidências no quarto à noite

Em ambas as minhas estadias, certas amizades mais próximas com algumas mulheres, a maioria jovens, enriqueceram substancialmente a minha pesquisa. De fato, toda a experiência no terreno sofreu constantemente uma análise de observação direta e indireta. Todos os momentos foram registados de alguma forma, seja através de filmagens ou escrita no diário de campo. Para além das entrevistas que fui fazendo, das conversas que fui tendo com algumas pessoas para melhor compreender as dinâmicas matrimoniais na Mauritânia, também as relações de amizade que fui construindo formaram uma parte imprescindível para um conhecimento mais aprofundado da sociedade moura. As duas

casas que me acolheram em Nouakchott tiveram um papel importante na minha contextualização na medida em que as jovens que lá viviam formaram um apoio fundamental.

Neste sentido, na minha primeira estadia, em 2016, a minha amiga e confidente foi a Aziza, uma jovem de 17 anos, filha do casal amigo do meu pai que me acolheu. Como vivemos na mesma casa durante os dois meses que estive em Nouakchott, foi a pessoa com quem talvez tenha passado mais tempo nesse período e com quem partilhei mais momentos de proximidade e confiança. Porém, nunca se deixou ser filmada nem entrevistada. As conversas íntimas no quarto sobre amores, casamentos e pensamentos sobre a sociedade moura, as idas ao mercado para comprar véus, ao cabeleireiro para esticar o cabelo, ao *hamam* para relaxe e limpeza da pele e as voltas de carro à noite pela cidade. Foram tudo momentos de partilha de uma amizade e cumplicidade que me ajudaram não só numa adaptação mais fácil à sociedade moura, como também me forneceram uma leitura mais atenta e próxima da realidade moura, principalmente do mundo das jovens mouras. Era frequente acompanhar a Aziza no seu quotidiano e participei, o mais possível, nas rotinas das mouras, nomeadamente relativamente aos cuidados de beleza. A primeira vez que estiquei o cabelo foi na Mauritânia e repeti algumas vezes, de modo a estar o mais próximo de *ser moura* possível. É imperativo, pelo menos para as jovens mouras, esticar o cabelo para ir a qualquer cerimónia na Mauritânia. Ainda fui ao cabeleireiro algumas vezes com amigas para esticar o cabelo para um casamento ou um jantar especial, por exemplo. E, de fato, como dizem as mulheres mouras, comprovou-se ser mais fácil usar o véu com o cabelo liso. A maioria dos cabeleireiros que fui em Nouakchott era de mulheres *hartani* ou senegalesas- que, dizem as mulheres mouras, não as melhores no que respeita a cabelos. Normalmente são salões simples, num ambiente íntimo e privado- às vezes em casa das próprias proprietárias- onde as mulheres estão num ambiente de conforto e cumplicidade. É frequente a existência de *posters* nas paredes de modelos ocidentais, loiras ou morenas, sempre brancas de cabelo liso.

Por conseguinte, andar pela cidade de carro à noite com a Aziza fez também parte do meu quotidiano durante a primeira estadia na Mauritânia. Neste contexto, as voltas de carro à noite no mundo dos jovens mais abastados são muito comuns em Nouakchott. Foi com a Aziza que eu experienciei estes passeios noturnos pela cidade, onde os jovens se passeiam, ouvem música *pop* e engatam. Para a grande maioria dos jovens, estes passeios

representam momentos de emancipação. Passeiam pela cidade, param o carro num *fast food* (maioritariamente são libaneses ou tunisinos, que servem hambúrgueres, sanduíches e kebabs) onde esperam que um empregado se dirija ao carro para fazer o pedido (portanto, nem chegam a sair do carro), ouvem música *pop*- maioritariamente americana- com os vidros abertos, tiram *selfies* e fazem *snapchat's* para o *instagram*. Estas voltas de carro à noite representam também formas de engate, dentro ou fora do carro. Numa das voltas com a Aziza e as amigas aconteceu pararmos num semáforo e ao lado estar um carro de jovens rapazes e haver troca de olhares e pedidos de número de telemóvel através da janela. Por outro lado, também é comum rapazes e raparigas saírem juntos no mesmo carro em situações de engate, sempre com música. Deste modo, é costume as jovens mouras maquilharem-se e vestirem um véu bonito para dar voltas de carro pela cidade à noite e comer um *kebab* ou beber um batido de fruta.

Na minha última estadia em Nouakchott, as minhas companheiras mauritanas cúmplices foram a Hannah e a Neia, com quem vivi os três meses que lá estive. A Hannah, de 18 anos, é a filha do amigo do meu pai, dono da casa que me acolheu, e a Neia é uma das suas primas mais velhas, de 24 anos e já no segundo casamento. Com elas, principalmente com a Neia, por ser já casada, partilhei um quotidiano que aprofundou o meu conhecimento sobre a mulher moura na Mauritânia. Com a Neia passei horas em conversas íntimas, onde me fez confidências sobre determinadas assuntos relacionados com os códigos de comportamento da mulher moura, sem as quais eu jamais teria acesso se não existisse esta cumplicidade entre nós. Nas primeiras conversas que tivemos, havia muita coisa que eu achei imperdível de registar, por serem informações preciosas para a minha investigação. No entanto, mais uma vez, quando lhe pedi para filmar ou gravar áudio recusou imediatamente, mesmo quando voltei a insistir, já quase no fim da minha estadia em que já estávamos mais cúmplices, não permitiu. Deste modo, toda a (rica) informação relativa ao amor, à mulher moura e ao casamento na Mauritânia, que fui conseguindo através das conversas que fomos tendo, foi sendo registada no diário de campo. A dinâmica com a Neia foi consideravelmente diferente daquela vivida com a Aziza, por exemplo, pelo importante fato de a primeira ser casada e, por isso, tudo aquilo que me contava ser um contributo específico e valioso para a minha investigação.

Neste contexto, se o primeiro casamento da Neia “foi para a família”, o segundo foi fruto de uma escolha livre, com um Maliano de origem mauritana. Vive no Mali, onde trabalha o seu marido mas no momento da minha estadia tinha ido passar férias à

Mauritânia sozinha para visitar a família. A grande parte do tempo que passei com a Neia, reparei que estava constantemente no *whatsapp* com o marido, em longas videochamadas. Segundo ela, o marido queria sempre saber onde estava e com quem. Há cerca de dois meses que não via o marido e durante todo esse tempo não se depilou, nem se maquilhou, nem se “embelezou”, no geral. Segundo a Neia, é considerado *haram* uma mulher fazer qualquer coisa para se tornar mais bonita na ausência do marido. Deste modo, a Neia leva o *haram* de tal forma a sério que, durante os meses nos quais este longe do marido, não fez as sobrancelhas (na Mauritânia, é imperativo as mulheres arranjam as sobrancelhas e, muitas vezes, desenhá-las com um lápis preto), não fez o buço, não depilou o corpo em geral, não se maquilhou, não usou perfume, não saiu para eventos, nem mesmo jantares, e não usou véus de um tecido de gama superior. Torna-se importante referir estes fatos apenas pela razão de, no contexto da mulher moura na Mauritânia, ser extremamente valorizado o cuidado com a beleza do corpo. A mulher moura preza um corpo bem depilado, umas sobrancelhas bem desenhadas, um perfume presente e uma maquilhagem bem marcada. A Neia não foge a tudo isto e, inclusive, mostrou-me fotografias dela quando está com o marido e é uma pessoa totalmente diferente daquela com quem convivi aqueles meses. Às vezes, no quarto, maquilhava-se de propósito para enviar fotografias ao marido. Gosta de se maquilhar bem, é aliás uma das suas paixões, e de vestir um véu bonito e caro e de uma mala e sapatos de marca. Contou-me, entusiasmada, que na lua-de-mel, na Tunísia, passou os dias às compras com o dinheiro do marido. Comprou maquilhagem e produtos de beleza, malas, sapatos, joalharia e roupa. A Neia não trabalha e depende economicamente do seu marido. Aconteceu frequentemente dizer que tinha que ser querida para o seu marido, em determinado dia, para que ele lhe enviasse dinheiro. Confessou que no início não amava o seu marido mas que, com o passar do tempo, foi aprendendo a amá-lo. Segundo a Neia, a mulher não ama ou não escolhe aquele que ama. Na Mauritânia a mulher escolhe aquele que a ama, que lhe oferece presentes, que faz tudo o que ela pede e por ela. Salienta que é esse o homem para se casar, pois, na sua opinião, o amor não existe e não é real na Mauritânia.

Na opinião da Neia, a sociedade mudou muito devido à internet e ao uso andróides. Pensa já não haver o mesmo divertimento na convivência entre as pessoas, principalmente entre homens e mulheres. Antes homens saíam à rua para encontrar mulheres e, segundo explica, também as mulheres o faziam, apesar de forma mais discreta, passeando na rua em grupos de duas ou três. Atualmente arranja-se o número de

telefone, o *whatsapp* ou *facebook* e a interação começa aí. Mesmo em encontros só entre mulheres, eu própria experienciei, várias vezes, o vício dos androides e das *selfies*. Mais do que uma vez aconteceu ser convidada para um jantar só de mulheres e estarem todas com o telefone na mão, ora a comunicar com alguém pelo *whatsapp*, ora a tirar *selfies* ou a fazer *snaphats*. As pessoas saem cada vez menos de casa e os encontros são cada vez mais raros na medida em que a tecnologia e a possibilidade de uma comunicação à distância variada e, de certa forma, dinâmica, tomou esse lugar.

Neste contexto, ambas as amigas cúmplices que construí ao longo das duas estadias na Mauritânia formam uma parte imprescindível da minha experiência tanto pessoal e emocional como enquanto antropóloga a fazer investigação. Foram certamente um apoio incondicional na partilha de momentos de combate ao tédio e de aproximação, a vários níveis, da realidade moura.

4.5.6. Os casamentos

A minha participação em casamentos mouros na Mauritânia aconteceu apenas na minha primeira estadia, em 2016, pela coincidência de ter sido um ano em que houve alguns casamentos na minha família. Ao longo da minha estadia em Nouakchott fui percebendo a representação das cerimónias de casamento enquanto principais, ou quase únicas, formas de entretenimento e lazer na cidade. Apesar de todo o simbolismo cultural que representa o casamento na Mauritânia, as festas são também os momentos onde, efetivamente, os mauritanos se juntam, comem, vestem os seus melhores véus e *bubus*, as mulheres esticam o cabelo e esmeram-se na maquilhagem e perfume e, ainda, onde se ouve e dança música mauritana.

Neste sentido, a primeira vez que entrei numa cerimónia de casamento foi num casamento *hartani* (de mouros negros), com o Mohamed Ali. Apesar de não pertencer ao universo da minha pesquisa, fui a título de curiosidade e enquanto forma de enriquecer a minha experiência em casamentos na Mauritânia. Como era um casamento de *hartanis*, mal chegámos, eu e o meu amigo Mohamed Ali (que é *hartani*, como já referido anteriormente) os olhares caíram sobre nós. Era uma cerimónia *al-marawah*, na qual os noivos aparecem pela primeira vez juntos e onde estão presentes homens e mulheres familiares e amigos. Foi num salão alugado, na cidade, havia uma banda a tocar no

corredor ao centro que atravessava o salão, no qual os noivos passaram e onde se dançava. Havia uma fita a delimitar o espaço entre o corredor, onde estavam os músicos a tocar e algumas pessoas a dançar, e o espaço onde estavam as pessoas sentadas a assistir. Aquando da entrada dos noivos, gerou-se uma grande agitação, que tentava ser controlada pelo segurança contratado para o efeito. Apenas mais tarde, depois de ter assistido a outra cerimónia *al-marawah*, percebi que aquela confusão fazia parte do ritual performativo que esta fase do casamento exige, no momento em que o homem “encontra” a sua noiva.

Por conseguinte, três dias depois, fui à minha primeira cerimónia de casamento de mouros *beidan*, desta vez a convite da Echwagh, a filha de uma amiga do meu pai. Combinámos que ela viria buscar-me a casa e eu preparei-me, no meu melhor possível, para uma cerimónia, pintei os lábios e escolhi um véu bonito. Porém, a Echwagh levou-me a um cabeleireiro e insistiu que esticasse o cabelo- foi a cabeleireira Zeina a primeira pessoa a esticar-me o cabelo na minha vida. Enquanto eu esticava o cabelo, a Echwagh ausentou-se para me ir comprar um véu e um vestido para vestir por debaixo do véu, sem eu saber. Antes de ir para o casamento, passámos ainda em sua casa, juntamente com a sua irmã- que também ia para uma (outra) cerimónia de casamento- onde passaram cerca de uma hora a maquilhar e escolher um entre muitos véus. Seguimos para o casamento que, desta vez, era uma cerimónia de *el-aeqd*, onde estão apenas presentes mulheres, amigas e familiares de ambas as partes, a convite da família da noiva. Foi, como é comum, num salão alugado que, pelo tamanho e tipo de decoração, demonstra, de forma bem visível, o estatuto da família da noiva. Serve-se comida e bebida em todas as mesas ou toalhas no chão, enquanto o grupo de músicos vai tocando música mauritana e as pessoas se vão aproximando para dançar e atirar dinheiro. Existe uma espécie de assistente que vai recolhendo o dinheiro para os artistas e coloca numa mala, junto dos mesmos. Não levei a câmara, por me terem já dito, previamente, que não me iriam permitir filmar e por, de fato, não conhecer as famílias e não me sentir à vontade para tal. No entanto, os androides estavam sempre presentes nas mãos de quase todas as mulheres para filmagens e *selfies*. Fiz algumas filmagens com o telemóvel, com péssima qualidade e, como tal, sem efeito para o filme, mas importantes enquanto registo.

Foi a 12 de Fevereiro de 2016 que assisti à primeira cerimónia de um casamento na minha família- Horma. Foi uma cerimónia *el-aeqd*, mas desta vez assisti também a uma parte importante deste dia, prévia à cerimónia festiva entre mulheres. Foi a cerimónia na qual se faz o *vetah*, no qual os homens de ambas as famílias se juntam e oficializam a

união. Depois de celebrada a união, os homens vão para uma sala à parte e, numa outra sala, vêm as mulheres e um grupo de música, dança-se, come-se e conversa-se. Na noite desse mesmo dia assisti à cerimónia festiva com as mulheres de ambas as famílias, num salão alugado para o efeito. Apesar de não me terem dado autorização para filmar, algumas primas disseram-me que poderia tentar na mesma e, então, levei a câmara na mala e filmei alguns momentos com câmara *caché*, porém, apesar de ter conseguido algumas imagens interessantes, não as utilizei para o efeito do filme mas sim como registo. Por conseguinte, a cerimónia *al-marawah*, a primeira experienciada até ao momento, foi uma surpresa. Não fazia ideia, naquela altura, do que iria acontecer, apenas me tinham explicado que o noivo vinha buscar a noiva com os seus amigos homens. Estava em casa da família da noiva, com as mulheres, já com comida e música e, de repente começa uma agitação intensa entre as mulheres que se dirigem para a entrada da casa. Percebo que o noivo está a chegar de carro com os amigos. Entram em casa numa azáfama teatral empurrando as mulheres que se poem à frente para não os deixar. Conseguem perceber onde está a noiva, forçam a porta e entram no quarto à força e “raptam-na”. Há um momento de grande tensão, no qual o marido tenta sair com a noiva e ambos os seus protetores- de um lado os amigos do novo e do outro os amigos da noiva- se confrontam fisicamente de tal forma violenta que quase caí com a câmara. O marido consegue finalmente chegar a uma das salas da casa, onde se senta com a sua noiva ao lado, sempre toda tapada com o véu típico cor de beringela e em posição de desmaio.

Por conseguinte, a cerimónia mais importante para a minha pesquisa, por me autorizarem filmar todas as fases, e também pelo lado emocional de ter sido dentro da minha família mais próxima, foi a da minha prima Gallah, na altura com 21 anos. O compromisso entre mim e a Gallah e família foi o de filmar todo o casamento e deixar-lhes uma cópia das filmagens, assim foi.

Deste modo, neste casamento foi-me permitido filmar todo o processo, desde a preparação da noiva à última cerimónia onde o marido a vai buscar a casa da família. Assim, no primeiro dia, pela manhã, vieram quatro mulheres a casa da Gallah para lhe porem o *henné* nas mãos e nos pés. Como não podia filmar a cara da noiva, a Gallah estava totalmente coberta com um véu, leve e fresco para conseguir respirar, estendida no chão em “posição de Cristo”, imóvel. O processo todo demorou cerca de oito horas. Estiveram o dia todo, num quarto, uma mulher para cada mão e cada pé. Com fita adesiva e um utensílio pequeno de corte vão fazendo o molde dos desenhos na pele. Um trabalho

minucioso e lento, pois cada pormenor será importante no resultado final. Terminada esta fase, já a meio da tarde, colocam o *henné* e fica a secar durante cerca de duas a três horas. Enquanto se embelezava a noiva com o *henné*, no piso de baixo celebrava-se o *vetah*, com vários homens a entrar e a sair para uma sala onde só os homens entram. Celebra-se a união entre ambas as famílias, sempre na ausência dos noivos, com a presença de um grupo de música mauritana para animar. A cerimónia *el-aeqd* teve lugar nessa mesma noite, num salão alugado. Consegui filmar a cerimónia e os momentos simbolicamente que mais marcam este momento, como os *griots* a cantar, as mulheres com os seus véus coloridos sentadas a assistir ou a dançar, o momento em que os *griots* chamam os nomes das mulheres que compõem a família da Gallah, e minha, e estas a aproximarem-se a atirar dinheiro. Num certo momento uma das minhas primas pediu-me a câmara e filmou-me no momento em que me puxaram e insistiram para dançar. É uma filmagem muito curta e tremida, porém, constitui um registo pertinente para uma auto-reflexão. Neste contexto, a última fase do casamento da Gallah, a cerimónia *al-marawah*, na qual o marido vem “raptar” a noiva a casa da sua família com os seus amigos, teve lugar na noite a seguir à última cerimónia. Antes dos homens chegarem deixaram-me filmar, rapidamente, a Gallah, já totalmente preparada, com o véu a tapar a cara, os acessórios de ouro tradicionais da Mauritânia, o *henné* fresco e minuciosamente bem desenhado nas mãos. Estava já trancada do quarto, apenas com a mãe e a irmã mais velha. O marido da Gallah optou por não enfatizar demasiado o ritual performativo do “rapto da noiva”. Ao invés da comum representação de uma azáfama em encontrar e “raptar” a sua noiva com o apoio dos amigos, que também eles têm o papel performativo de defender a vontade do seu amigo até ao limite, o marido de Gallah chegou com uma fila de carros atrás, saiu do carro, dirigiu-se tranquilamente ao quarto onde sabia estar a Gallah, abriu a porta, pegou na sua noiva e juntaram-se à festa. Começaram os batuques, o *banjha*, homens e mulheres estavam juntos na mesma sala e os noivos pela primeira vez estavam juntos em público, a Gallah sempre totalmente coberta e encostada no ombro do seu marido, em posição de desmaio, que lhe ia abanando um lenço para que ela se sentisse melhor- um gesto que faz parte do ritual performativo.

Na manhã a seguir à cerimónia *el-marawah*, a Gallah e o seu marido partiram de lua-de-mel para Marrocos. Entretanto, atualmente, aquando da minha estadia em 2018, encontrei-me com a Gallah, agora com 23 anos, casada, a estudar e a viver com o marido em Marrocos. Tinha sido mãe há poucos meses aquando do nosso encontro.

5. Construção da narrativa: dar forma ao filme

É a montagem que dará ao filme a sua estrutura e a sua significação, que fará emergir os temas do discurso fílmico. A montagem acontece desde a primeira observação até ao filme definitivo: no momento da observação, depois da observação, durante a rodagem, depois da rodagem, organização grosso modo daquilo que foi filmado em função dos índices de base e das tomadas de vista para a pesquisa das sequências, montagem definitiva, reorganização de todos os materiais na melhor sucessão salientando a ideia chave do filme (RIBEIRO 2010:13).

5.1. Visionamento das *rushes*: da (in)experiência da primeira estadia à necessidade de um novo método

Quando cheguei a casa, já em Lisboa, depois da minha primeira estadia na Mauritânia, em 2016, iniciei o processo de visionamento do material filmado. Apesar de ter, também, feito parte de um processo de rotina no terreno onde, no final do dia de filmagens, visualizava o material no computador com os fones, só quando cheguei a Lisboa é que percorri o material todo filmado com mais atenção. Percebi de imediato que o som estava mau, mal equalizado. Como as filmagens fizeram parte de um trabalho solitário, o som tinha sido apenas captado com a câmara e só quando voltei é que percebi que tinha selecionado incorretamente uma opção de captação de som no menu da câmara. Uma vez que grande parte do material consistia em conversas e entrevistas com a minha avó, a falha do som era algo que se percebia e incomodava claramente. Perceber que a falha do som tinha contaminado grande parte do material deixou-me um forte sentimento de frustração, que se prolongou até uma quase desistência do projeto. Mostrei o material a um amigo técnico de som que disse ser quase impossível salvar completamente o som, apenas seria possível limpar minimamente de forma a ficar razoável.

Neste contexto, apesar do problema com o som, de forma geral, estava satisfeita com as filmagens e, acima de tudo, por ser a primeira experiência de trabalho etnográfico

fílmico e solitário. Na minha primeira ida à Mauritânia decidi não levar *tripé*, talvez pela ideia, de certa forma romantizada, de filmar com uma *camcorder* num estilo mais próximo do *Cinéma Verité*, onde pudesse deixar-me levar pelo momento de forma mais natural e menos pensada. Nalgumas situações específicas fazia sentido este uso da câmara, porém, noutras, percebi que a estabilidade da câmara era fundamental. Por exemplo, a filmar a minha avó em casa, um plano fixo da cidade ou de uma cerimónia de casamento. Em 2016, ao perceber a importância da estabilidade da imagem ao filmar a minha avó, não só ao nível estético da imagem mas, também importante, para não cansar o braço e poder interagir com mais naturalidade, comecei a construir uma espécie de *tripé* com almofadas (porque não havia mesas nem cadeiras em casa da minha avó). Apesar de ter resultado razoavelmente, a reflexão sobre a importância da estabilidade da imagem em determinadas situações e as potencialidades da câmara fixa fez com que em 2018 voltasse à Mauritânia com um *tripé*.

Neste sentido, no regresso da minha última estadia em Nouakchott, em 2018, iniciei um processo de reciclagem do material filmado em ambas as estadias, aproveitando o melhor. De facto, ao perceber as falhas do material filmado em 2016, quando regressei à Mauritânia, em 2018, adotei um novo método de filmagem, desta vez com *tripé*, o que me permitiu fazer novas experiências na própria filmagem. Assim, a utilização do *tripé* permitiu não apenas a estabilização total da imagem como também colocar-me à frente da câmara. Foi, então, a partir deste novo elemento de autorreflexividade da imagem que foi construída a narrativa do filme. Apesar de ter filmado as várias fases do casamento na sociedade moura, através do casamento da minha prima Gallah, em 2016, as novas filmagens foram decisivas para assumir esta etnografia como autorreflexiva. Mais do que um filme sobre o casamento na sociedade moura, a construção da narrativa começou a desenhar-se enquanto processo autorreflexivo da descoberta das minhas origens, através do desenvolvimento de uma relação, antes inexistente, com a minha família, principalmente com a minha avó Feichi e, por sua vez, com o meu pai, que esteve quase sempre presente. O filme exigia, então, este lado íntimo e emocional numa comunicação entre três gerações: a minha avó Feichi, o meu pai Mohamed, e eu, Zahra, neta e filha. Do uso da câmara enquanto bloco de notas numa primeira fase e contacto com a família, em 2016, passei a uma utilização omnipresente e autorreflexiva daquele objeto, em 2018.

5.2. A narrativa: o filme em quatro partes

Pelas razões acima mencionadas, a maioria das imagens selecionadas para o filme foi filmada na minha última estadia em Nouakchott, em 2018. Apenas os planos da festa de casamento, do exterior da cidade e, ainda, um plano de camelos a passar na estrada, fazem parte de imagens filmadas em 2016. Toda a música do filme representa as sonoridades locais, músicos mauritanos.

Deste modo, a construção da narrativa do filme compreende quatro partes: uma primeira, a introdução do filme, consiste na apresentação e contextualização do lugar (Nouakchott, Mauritânia), com imagens do exterior da cidade. Estes planos fazem parte das filmagens de 2016, com a (preciosa) colaboração da televisão mauritana; uma segunda, que consiste na apresentação da minha avó que me apresenta e cumprimenta o meu pai, o meu irmão e a minha mãe, em jeito de os convencer a fazer uma visita; uma terceira, onde, através de conversas entre o meu pai e a minha avó, nas quais ele lhe coloca questões (escritas por mim) sobre a evolução e o ritual do casamento desde o nomadismo até aos dias de hoje; e, por último, uma quarta parte que representa o afunilar do filme onde se consolida a proximidade íntima entre o meu pai e a minha avó e, por fim, eu e a minha avó. É nesta última parte que se consolida a autorreflexividade do filme e onde, inclusive, eu apareço à frente da câmara sozinha e ao lado da minha avó, numa certa confidencialidade na qual ela se dirige diretamente a mim, numa tentativa de me convencer a ficar e casar na Mauritânia:

- O que eu desejo para o teu futuro é que tenhas um bom casamento, com família e filhos.

E os estudos...tu estudaste?

E que estejas a trabalhar...tudo isto vem depois do trabalho.

És jovem, Graças a Deus, e bonita...e instruída...só mereces que Deus te case com um homem que seja um bom pai para os teus filhos (Feichi, excerto do filme).

Neste sentido, ao longo das duas estadias em Nouakchott e à medida que a relação com a minha família, principalmente com a minha avó, se foi estreitando, foi-se tornando mais clara a importância e representação do casamento. Desde o facto de quase todos os

eventos sociais na Mauritânia serem festas de casamento, até a constante curiosidade de saber se uma pessoa é ou não casada e esse ser um dos temas principais nas conversas entre mulheres, tornou-se evidente a pertinência deste tema e as potencialidades que a minha relação com a Mauritânia representavam para a presente etnografia.

No entanto, quando comecei a montagem das imagens para a construção da narrativa do filme, fui percebendo que a minha vontade não era, na verdade, fazer um comum documentário sobre o casamento mas sim que, através deste tema, fosse ao encontro das minhas origens, numa tentativa de perceber aquela que também é a minha cultura, a cultura do meu pai e da minha família, ao qual eu pertenço. Assim, ao longo das traduções que fui fazendo com o meu pai- de *hassanyia* para português- a minha posição e papel naquele retrato começaram a tornar-se mais claros e era primordial representá-los através da imagem. A câmera foi o mediador de aproximação com a minha avó, que, através de várias conversas sobre o casamento, foi-se tornando mais íntima. Assim, a narrativa do filme começou a moldar-se como um “funil”, que começa com um *zoom out* da Mauritânia, em geral, depois desenrola para a evolução do casamento desde os tempos nômadas até aos dias hoje, contada pela minha avó, e termina com um *zoom in*, onde a imagem reflete a minha posição autorreflexiva no filme e onde a minha avó fala diretamente comigo para que eu fique ali, onde pertenço.

Neste sentido, a seleção das imagens compreendeu uma vontade de partilhar um quotidiano e um ritmo específicos, daquele lugar. A horizontalidade do corpo é algo constantemente presente na Mauritânia. Em todas as casas onde estive e onde me receberam, qualquer tipo de convívio tem como base o chão e almofadas. Come-se e lava-se as mãos no chão, dorme-se no chão, conversa-se no chão, reza-se no chão, faz-se o chá mauritano no chão. Tudo com um ritmo especificamente lento e silencioso. Foi precisamente a partilha de todos estes aspetos do quotidiano mauritano que quis refletir no filme. As imagens teriam que falar por si e tinha que se sentir, se preciso, o tédio. Os dias que passam vagarosos, onde a pressa não existe. Os dias em casa da minha avó eram o retrato perfeito deste ritmo. Um chá aqui, outro acolá, uma sesta, umas conversas sobre uma prima que casou, ou ainda não casou, tudo numa horizontalidade apreciada pela cultura mauritana. Não há mesas, nem cadeiras, nem sofás.

Deste modo, as imagens selecionadas para a construção da narrativa do filme quiseram refletir os momentos do quotidiano em casa da minha avó, que está sempre no chão. Desde a minha avó a falar, sentada ou deitada no chão, a rezar, a fazer chá, a comer,

a dormir, até aos momentos de final de tarde com as minhas primas pequenas no telhado da casa da minha avó, onde encontravam ali momentos de confiança comigo e com a câmara para assumir a sua expansividade, a cantar e a dançar. Elas próprias me pediam para eu filmar e assumiam uma posição de quem me está a ensinar “como se faz na Mauritânia”, como as mulheres dançam- com a cara tapada- e as músicas que cantam. Representava, de certa forma, momentos de escape ao tédio da sua rotina habitual. Foi neste sentido que optei por fazer sequências de planos entre as mulheres a dançar numa festa de casamento e as minhas primas a dançar no telhado da minha avó.

A parte final do filme- os últimos 7 minutos- começa com uma conversa entre o meu pai e a minha avó, através da qual o meu pai tenta perceber onde e quando nasceu. Como grande parte da sua vida a minha avó foi nómada, a sua referência do espaço e do tempo é particularmente interessante. Essa ideia, da relatividade do espaço e do tempo é algo que se quis refletir com o filme, através da relação de intimidade crescente que fui construindo com a minha avó, principalmente através do meu pai, que também ele se posiciona numa tentativa de se encontrar naquele lugar que deixou há muitos anos. Os últimos planos do filme surgem como auto-reflexo, onde eu surjo, pela primeira vez, à frente da câmara, ao lado da minha avó, em momentos de cumplicidade, na referida horizontalidade, onde as duas nos vemos na câmara, que tem o ecrã virado para nós. No último plano estou a caminhar no deserto, onde se confunde a duna de deserto com o céu. Surge a voz da minha avó que reafirma a minha pertença àquele lugar, a Mauritânia. Quer, acima de tudo, que eu fique. O título do filme *T'hennai*- que significa “fica” reflete esta vontade da minha avó, constantemente assumida ao longo do filme.

A Mauritânia é bonita e é a vossa terra.

Deviam ficar entre nós, aqui, e...Portugal.

(Feichi, excerto do filme)

6. Considerações Finais

É certo que este projeto não pode ser pensado sem uma abordagem íntima e emocional daquilo que foi um encontro com as minhas origens, até ao momento, desconhecidas. Não foi apenas uma pesquisa etnográfica sobre o casamento na Mauritânia. Foi uma viagem, em tudo o que isso significa. Conhecer a família do meu pai significou, também, conhecê-lo melhor e, por sua vez, conhecer-me. Perceber que, se tivesse crescido na Mauritânia, a minha vida seria completamente diferente. Talvez estaria já casada e com filhos. Talvez não. A adaptação ao estilo de vida da minha família não foi óbvia, inicialmente. Sabia, sim, que possivelmente teria que usar o véu e comer com as mãos, mas não sabia muito mais daquilo que seria a minha estadia lá. Perceber os códigos e apreendê-los não foi sempre fácil. No entanto, respeitei sempre as formas de estar, principalmente enquanto mulher, numa tentativa de me tornar o mais próxima possível da minha família e da cultura mauritana. Assumi um esforço diário para controlar certos gestos, que para mim sempre foram habituais e não questionáveis, como por exemplo, cumprimentar um homem com um aperto de mão ou não falar sobre determinados assuntos perante uma presença masculina. Nem sempre me consegui lembrar a tempo destes códigos, o que resultou nalgumas situações menos confortáveis. Porém, apesar de ser mouro *beidan*, tive sempre a desculpa de ser “a vinda de fora”. Mesmo o facto de não falar *hassanyia* e de nunca ter ido à Mauritânia até à data, fui sempre muito acarinhada por todos, mesmo aqueles que não eram família. Foram muitos os elogios, as prendas, os convites numa generosidade desprentensiva. Conheci e encontrei uma família, para sempre.

Conciliar a pesquisa etnográfica com este encontro emocional das origens teve as suas vantagens e, também, limites. Se por um lado ser mouro *beidan* possibilitou o acesso mais facilitado à cultura mauritana e a contextos mais íntimos do quotidiano, por outro lado, os códigos culturais aos quais tinha que obedecer limitaram o acesso a um outro lado da Mauritânia. O meu círculo de sociabilidades ficou circunscrito à cultura *beidan*, que representa apenas uma entre as várias etnias da Mauritânia. Contudo, o facto de ser mouro *beidan* e pertencer à tribo *El-Haj* e à família *Horma* possibilitou-me convivências e cumplicidades que, num outro contexto, enquanto antropóloga, jamais poderia experienciar. De facto, a fronteira entre o meu *ser* antropóloga e *ser beidan* foi quase invisível. Apesar de ter sempre utilizado o método de pesquisa etnográfico, onde a câmara

se constituiu enquanto ferramenta principal de pesquisa, também eu fazia parte e me tornei o objeto de estudo. Os dois diários de campo escritos ao longo das duas estadias em Nouakchott representam, aqui, não apenas uma imprescindível ferramenta de pesquisa mas, também, uma extensão e partilha pessoal e íntima da experiência diária que vivi. Deste modo, representam um registo de anotações para a pesquisa etnográfica mas, também, um desabafo emocional e diário onde expus detalhadamente curiosidades, entusiasmos, frustrações e angústias.

Neste contexto, relativamente ao objeto-fílmico enquanto objetivo para o resultado final da presente etnografia, assumo uma considerável satisfação pelo que consegui naquilo que foi uma experiência emocional e familiar e um trabalho de campo solitário. A nível técnico, no que diz respeito às filmagens, imagem e som, senti que o facto de estar sozinha resultou nalgumas falhas técnicas. No entanto, enquanto primeiro filme que faço, sinto uma certa satisfação. Filmei sempre sozinha e a montagem foi um processo autodidata, com a ajuda de um amigo para os pormenores técnicos de edição. Confesso que o processo de edição das imagens foi, talvez, a parte que menos me entusiasmou em todo o processo.

Neste sentido, sinto-me privilegiada por ter tido a oportunidade de fazer um filme etnográfico num ambiente familiar e íntimo, onde a naturalidade dos gestos da minha avó foi sempre de uma forte generosidade de querer mostrar-me “a minha terra”. A ideia de ter um filme, enquanto objeto visual, que retrata esta viagem de encontro com as minhas origens, através do meu pai- que também ele acaba por se encontrar num resgate da memória-, e da minha avó, enquanto protagonista, transporta a possibilidade de repetição nostálgica de imagens familiares únicas.

7. Referências Bibliográficas

ABÉLÈS, M. (2001) « Le terrain et le sous-terrain » in Ghasarian C. (dir), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Paris, A. Colin : 35-40. in Ghasarian C. (dir), *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive*. Paris, A. Colin : 35-40.

ABU-LUGHOD, L.

(1989). "Zones of theory in the Arab world", *Annual Review of Anthropology*, 18:267-306

(1991). "Writing Against Culture" in Richard G. Fox (edt). *Recapturing Anthropology working in the present*, School of American Research Press, Santa Fé

APPADURAI, A. (1992). "Introduction: commodities and the politics of value". In Arjun Appadurai (edt), *The social life of things Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press.

ASHKENAZI, T (1946), *La tribu arabe : ses éléments*, Hebrew Institute of Pittsburgh

BARBASH, I. and TAYLOR, L. (1997), *Cross-Cultural Filmmaking: A Handbook for Making Documentary and Ethnographic Films and Videos*. Berkeley, University of California Press.

BANKS, M. (1996). *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge. London.

BANKS, M., MORPHY, H. (1997). *Rethinking Visual Anthropology*. Yale University

BAUMANN, G.

(1996). *Contesting Culture, Discourses of identity in multi-ethnic London*, Cambridge University Press

(1999). *The Multicultural Riddle*, Routledge, London.

BAZIN, L., MENDES-LEITE, R., QUIMINAL, C. (2000) « Déclinaisons anthropologiques des sexualités », *Journal des anthropologues* 83-83 : 9-24.

BONTE P., CONTE E. (1992). «Introduction. La tribu Arabe approches anthropologiques et orientalistes», in Pierre Bonte e Édouard Conte (eds), *Al-Ansab: la quête des origines: anthropologie historique de la société tribale arabe*. Paris, Editions de la maison des sciences de l'homme.

BONTE P.

(1987) « A propos de la circulation des femmes », *Les cahiers du centre d'étude et de recherches marxistes* 128 : 43-59.

(1987) « Donneurs de femmes ou preneurs d'hommes ? Les Awlad Qaylân, tribu de l'Adrar de Mauritanie », *L'Homme* 102 : 54-79. 1990 « Alliance et rang dans la société maure. Les fonctions du 'mariage arabe' » in Héritier- Augé F. & Copet-Rougier E., *Les complexités de l'alliance*, vol.II. Paris, Edition des archives contemporaines : 29-61.

(1990) « Les risques de l'alliance. Solidarités masculines et valeurs féminines dans la société maure », in Héritier F. et Copet-Rougier E, *Les complexités de l'alliance*, vol.IV. Paris, Edition des archives contemporaines : 107-149. 1994 *Epouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée* . Paris, EHESS.

(1998) « Territorialité et politique : des émirats aux régions. L'exemple de l'Adrar », *Fascicule de recherche Urbama* 33 : 105-114.

(1998) L'émirat de l'Adrar. Histoire et anthropologie d'une société tribale du Sahara occidental. Paris, EHESS, thèse d'état.

(1998) « Fortunes commerciales à Shingât (Adrar mauritanien) au XIX ème siècle », *Journal of African History* 39 : 1-13.

(2000) « 'L'émir de la paix' : Ahmed Uld M'Hammed (1872-1891). Conceptions Hassân etzawâya du pouvoir politique dans la société émirale ouest saharienne avant la colonisation », in Bonte P. & Claudot-Hawad H. (dir.), *Elites du monde nomade Touareg et Maure*. Aix en Provence, Edisud : 133-151.

(2016) *Récits d'origine, Contribution à la connaissance du passé ouest-saharien (Mauritanie, Maroc, Sahara Occidental, Algérie et Mali)*, Paris, Karthala.

BOURDIEU, P. (1996). *La distinction : critique sociale du jugement*, Minuit, Paris.

CARDEIRA DA SILVA, M.

(2006a). "Social Movements in Islamic Contexts: Anthropological Approaches", *Etnográfica*, Vol. X, pp. 73-83.

(2006b). "Hospedaria Vasque. Cultura, raça, género e expediente num oásis Mauritânia", *Etnográfica*, Vol. X (2), 2006, pp. 355-381.

CARITINI, S.

(1996) « Le rôle de la femme au Sahara occidental », *La Pensée* 308 : 115-124.

(1997) « Expérience du terrain, construction du savoir », *L'Homme* 143 : 179-187.

DADDAH, A. (2003) *Diagnostic-bilan de la situation de la femme en Mauritanie*. Nouakchott, SCF.

DADDAH, T. (1974) *Quelques remarques sur la promotion de la femme*. Nouakchott, Centre Culturel Saint Exupéry.

(2003) « Epreuves d'amour en Mauritanie », *L'autre, cliniques, cultures et sociétés* 2 : 239-252.

EICKELMAN, Dale F. (2002). *The Middle East and Central Asia, an Anthropological Approach*, Fourth Edition, New Jersey, Prentice Hall.

EICKELMAN, Dale F, PISCATORI, J. (1996). *Muslim Politics*, Princeton University Press.

EICKELMAN, Dale F, SALVATORE, A. (2006). "Public Islam and the common good", *Etnográfica*, Vol. X (1), 2006, pp. 97-105.

ERIKSEN, T.

(1991). "The cultural contexts of ethnic differences", *MAN The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 26 n° 1 March 1991, pp. 127-144

(1999). "A non-ethnic State for Africa? A life-world approach to the Imagining of communities", in Paris Yeros (ed.), *Ethnicity and nationalism in Africa: constructivist reflections and contemporary politics*. New York: St. Martin's Press.

(2001). "Ethnic Identity, National Identity, and Intergroup Conflict", in Richard d. Ashmore et al., *Social Identity, Intergroup Conflict, and Conflict Reduction*, Oxford University Press

FORTIER C.

(1997) « Mémorisation et audition : l'enseignement coranique chez les Maures », *Islam et société au sud du Sahara* 11 : 85-105.

(1998) « Le corps comme mémoire, du giron maternel à la fêrule du maître coranique », *Journal des africanistes* 68 : 199-223.

(2000) *Corps, différences des sexes et infortune. Transmission de l'identité et des savoirs en Islam Malékite et dans la société maure de Mauritanie*. Paris, EHESS, thèse de doctorat en anthropologie.

(2001) « L'interdit du vin en Islam ou l'ivresse dévirilisatrice » in Howard S. (dir), *Qu'est ce qu'une drogue ?* Paris, Atlantica : 33-58.

(2001) « Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en Islam malékite et dans la société maure », *Cahiers d'études africaines* 161 : 97-138.

(2001) « Le rituel de mariage dans la société maure. Mise en scène des rapports sociaux de sexe », *Awal* 23 : 51-73.

(2002) « De la forge à l'écriture, de l'individu à l'aliénation. Le statut ambivalent du forgeron dans la société maure » in *La forge et le forgeron*. Paris : L'Harmattan : 125-153.

(2003) « Épreuves d'amour en Mauritanie », *L'Autre. Cliniques, cultures et sociétés* 4(2), p. 239-252.

(2010a) « Le droit au divorce des femmes (*khulc*) en islam : pratiques différentielles en Mauritanie et en Égypte », *Droit et Cultures* 59 (1), Corinne Fortier (dir.), *Actualités du droit musulman : genre, filiation et bioéthique*, p. 55-82.

(2012) *Vulnérabilité, mobilité et ségrégation des femmes dans l'espace public masculin : point de vue comparé (France-Mauritanie-Égypte)*. Paris : L'Harmattan

FREIRE, F.

(2004) 'New Saharan routes in postcolonial Mauritania: the touristic and ideological development of Ouadane', in, *Among Others. Conflict and Encounter in the European and Mediterranean Societies (A Congress in European and Mediterranean Comparative Ethnology)*. 8th Congress of SIEF and 3d Congress of ADAM, Marselha.

(2005) 'A Liga dos 'Ulamâ da Mauritânia: Islão, 'modernismo' e pós-colonialismo.' *Etnográfica* **IX**, 277-92.

(2008) 'Les temps des Bilgueitts: política tribal numa aldeia saheliana do século XXI.' *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* **6**.

(2010) 'Portugal (ainda) nos confins saharianos: leituras identitárias sobre três tribos do litoral da Mauritânia', in M. C. d. Silva, (org.), *Castelos a Bombordo*, Livros Horizonte, Lisboa. No prelo.

GEERTZ, H. (1979). "The meaning of family ties", in Clifford Geertz, Hildred Geertz and Lawrence Rosen, *Meaning and Order in Moroccan Society*, Cambridge, Cambridge University Press.

HAMÉS, C. (1969). "La Société Maure ou le système de castes hors de L'Inde", *Cahiers Internationaux de Sociologie* XLVI (Janvier – Juin), pp 163 – 177.

INGOLD, T. (1994). "Introduction to Culture", in Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology*, Routledge, London and New York.

LERICHE, A. (1952), « De l'enseignement arabe féminin en Mauritanie », *Bulletin de l'institut français d'Afrique Noire* XIV : 975-983.

LESOURD C,

(2006), *Au bonheur des Dames, Femmes d'affaires mauritaniennes de nos jours*, Thèse pour obtenir le grade de docteur de l'Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

(2014), *Femmes d'affaires de Mauritanie*, Paris, Karthala.

LÓPEZ BARGADOS, A. (2005). “La etnicidad como variable identitaria. Paradojas de la expresión étnica en Mauritania”, in Mbuyo Kabunda Badi e Carlos A. Caranci (coord.), *Etnias, Estado y Poder en África*, Servicio Central de Publicaciones del Gobierno Vasco, España, 2005.

LUCAS, J., CARVALHEIRA, R.

(2005). “Gestionando Identidades y Espacios – el pueblo de *Arkeiss* y la racionalización del fenómeno turístico en el contexto de un parque nacional en Mauritania”, in José Fernández y David Florido del Corral (coord.) *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*, X Congreso de Antropología, Sevilla, pp. 141-156

(2006) “Entre as reconfigurações identitárias e gestão participativa – contradições e desafios entre os *Imraguen* da Costa Atlântica da Mauritânia”, in M. C. da Silva (coord.) *Castelos a Bombordo* (no prelo), Lisboa, Livros Horizonte.

MACDOUGALL, D.

(1998), *Transcultural Cinema*, ed by Taylor, L. Ed. Princeton University Press.

(2006), *The Corporeal Image. Film, Ethnography and the Senses*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

MARCHESIN, P. (1992). *Tribus, ethnies et pouvoir en Mauritanie*. Paris: Karthala.

MENEZES, P. (2004), *O cinema documental como representificação*, in Novaes, Sílvia et al (eds) *Escrituras da Imagem*. Edusp. Fapesp. São Paulo.

OULD AHMED SALEM, Z.

(2001). “«Tcheb-tchib» et compagnie”, *Politique Africaine* n° 82 – juin 2001, pp. 78-100

(2006). «Les marges d’un État-frontière. Histoire régionale, clôture nationale et enjeux locaux », Zekeria Ould Ahmed Salem (dir.) *Les trajectoires d’un État-frontière Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, Dakar, CODERSIA

OULD CHEIKH, A.W.

(1985). *Nomadisme, Islam et pouvoir politique dans la société Maure précoloniale (XIes. -- XIXes.) : Essai sur quelques aspects du tribalisme*, Tese de Doutorado, Université de Paris V - René Descartes

(1998). "Cherche élite, désespérément: évolution du système éducatif et (de)formation des 'élites' dans la société mauritanienne," *Nomadic Peoples* 2.1 (1998): pp. 235 – 51

(2004). « Mutations de l'espace public et nouvelles formes de citoyenneté », *In* Zekeria Ould Ahmed Salem (dir.), *Les trajectoires 91 d'un État-frontière, Espaces, évolution politique et transformations sociales en Mauritanie*, CODESRIA, Dakar

(2006). «Nouakchott, capitale nomade?», Ministère de la Culture, de la Jeunesse et des Sports, Mauritânia, *Nouakchott, Capitale de la Mauritanie, 50 ans de défi*, Éditions Sépia, Saint-Maur-des-Fossés.

(2017), *La Société Maure, Éléments d'anthropologie historique*, Rabat, Centre des études sahariennes

PIAULT, C. (2006), *The Construction and Specificity of an Ethnographic Film Project: Researching and Filming in Postma*, Denmark, M. And Crawford, P, Reflecting Visual Ethnography, Intervention Press.

PINK, S. (2006), *The future of visual anthropology*, New York, Routledge.

RIBEIRO, J.S. (2004). *Antropologia Visual. Da Minúcia do Olhar ao Olhar Distanciado*. Biblioteca das Ciências Sociais. Edições Afrontamento.

SMALE M. (1980), *La femme en Mauritanie : les effets de la sécheresse et de la migration sur leur statut économique et les implications pour les programmes de développement*. Nouakchott, Bureau Femmes et développement.

TAINE-CHEIKH, C. (1989). «La Mauritanie en Noir et Blanc. Petite promenade linguistique en hassaniyya», *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 54, 1989/4, pp. 90-105.

TAUZIN, A.

(1981) Sexualité, mariage et stratification sociale dans le Hodh mauritanien. Thèse de 3e cycle.

(1984) « Statuts féminins dans une société pastorale : les Maures de Mauritanie », *Production pastorale et sociétés* : 114 : 79-91.

(1984) *La ruse des femmes. Présentation d'un corpus de contes mauritaniens*. Paris,

(2001), *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Paris, Karthala.

TURNER, V. (1986), *The Anthropology of Performance*, NY, PAJ Publications.

VILLASANTE-DE BEAUVAIS, M.

(1997). « Genèse de la hiérarchie sociale et du pouvoir bidan », *Cahiers d'Études Africaines*, 147, XXXVII-3, 1997 pp. 587-633

(1998), *Parenté et politique en Mauritanie, Essai d'Anthropologie historique*, Paris, L'Harmattan

ANEXOS

Anexo A :Março de 2016, Entrevista com Emina.

Anexo B: Abril de 2018, Entrevista com Mohamed Yaya.